علي مبروك

السلطة والمقدس

جدل السياسي والثقافي في الإسلام

السلطة والمقدس
السلطة والمقدس
السلطة والمقدس



السلطة والمقدس

جدل السياسي والثقافي في الإسلام

السلطة والمقدس

تأليف: علي مبروك

الناشر: مركز الإنماء الحضاري

الطبعة الأولى / 2005

الإخراج الفني: أحمد خيري

تصميم الغلاف : رأفت السباعي

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER- ESSOR ET CIVILISATION

علي مبروك

السلطة والمقدس

جدل السياسي والثقافي في الإسلام

دراسة



الإهداء

إلى عبير

وطن ومصير ...

استهلال

على مدى القرنين ، بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظاماً عالمياً جديداً، فإنهم لم يتوقفوا أبداً عن السؤال : لماذا تخلف المسلمون ، ولماذا تقدم غيرهم؟ [1]

وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات،فإنه يبدو وكأن ثمة الاتفاق بينهم على اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد

---

[1] – وإذا كان العرب قد دخلوا بهذا السؤال المركزي الذي صاحبته واستقرت إلي جواره جملة أسئلة أخرى عن التراث والهوية والعقلانية والحرية والديمقراطية وغيرها ، إلى القرن العشرين أيضا ،فإنه يبدو – لسوء الحظ– أنهم لا يدخلون القرن القادم (الحادي والعشرين) بذات الأسئلة فقط ، بل وبنفس إجاباتها أيضا ،وذلك بالطبع بعد أن يدخلوا عليها كل ما يتيسر لهم من ضروب الزخارف والزركشات الحداثية وحتى الما بعد حداثية .

الأوربية التي تعرفوا عليها) راجعاً أساسا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية ، والمقيد للسلطة بالقانون ، وإن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على « الاستبداد».

إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية ، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً..

هنا يلتقي لطفي السيد مع علا الفاسي ، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي(2)

بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره ، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون ،هو،في المقابل،أصل النهضة ،فإن شرط النهضة ،عند هؤلاء المفكرين، كان لابد ان يتحدد بتجاوز الاستبداد لا غير.(3)

وهكذا كان لابد أن يئول سؤال النهضة إلى سؤال السياسة:« كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد ؟».

واللافت أن الإجابة على سؤال السياسة قد تحددت بطريقة الإجابة على « سؤال النهضة» .فإذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد ، بسيادة نقيضه (اللا استبداد)في أوربا أصل النهضة ونموذج التقدم،فإنه،هنا،قد راح يربط بين لا استبداد أوروبا وبين : مالها من التنظيمات

---

2 -على أو مليل : الإصلاحية العربية والدولية الوطنية (دار التنوير) بيروت ،ط 1985،1ص 22.

3 -وهنا جاء تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة ،كمشكل سياسي،لا معرفي .

السياسية المؤسسة على العدل ، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها. (4)

ومنذئذ والخطاب العربي لا يعرف إلا مجرد السعي إلى استعارة ونقل هذه التنظيمات ، وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها ، وذلك عبر المماثلة بينها ، وبين ما يراه موازياً لها في هياكله التراثية القديمة ساعياً بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع.... وهكذا دون أن يشغله الوعي بالسياق المعرفي الخاص الذي تبلورت واكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم في إطاره ، فراح ،لذلك، يستعير مفاهيماً انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلاليتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلاليتها الدينية ، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

---

[4] -خير الدين التونسي :أقوم المسالك في معرفة خير الممالك ،تحقيق معن زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت 1983،ص 193،ولسوء الحظ فإن هذه القراءة لشروط نهضة أوربا في مجرد التنظيم السياسي ،تكاد أن تكون شكلية ، بل ومغلوطة على شكل تام،وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذي تعرفوا منه على أوربا جيشاً وأسطولاً، ونظاماً سياسياً و مصنع ،وكان الفكر ، في الخلف من ذلك كله متوارياً لا يلتفت إليه أحد على نحو الذي يستحق .وهكذا راحوا يقرؤون شروط نهضة أوربا في مجرد السياسة ،وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة . ولهذا فإنهم راحوا يقرءون شروط نهضتهم في مجرد السياسة أيضا ، وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس ؛وأعني من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة ،وليس باعتبارها التكثيف الأعلى لجملة النشاطات الثقافية والروحية التي ينتظمها التطور الخاص للواقع.

والمهم أن العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي - وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات - تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير ، لكنها - وخصوصاً بعد العجز عن إنجاز الاستقلال ، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي - سرعان ما انحسرت تماماً عند الخمسينات ، حيث شهد العالم العربي موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزبية لهذه التجارب ، وأعلنت عودة الاستبداد صريحاً لا يكذب ، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيراً وعادلاً هذه المرة . لقد بدا إذن أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد [5]

وبازاء هذا الإخفاق الشامل ،فإن البعض قد مضى يتأمل في مدى ملائمة الوضع الاجتماعي السائد ، أو حتى طبيعة الدول العربية الراهنة ، لبناء الديمقراطية الحقة وهكذا فإن ثمة من صار - قياساً على كون الديمقراطية الأوربية قد اكتمل نضجها بتبلور الطبقة الوسطى ونمو وعيها - إلى أن مأزق الديمقراطية في العالم العربي يرتبط بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها وهلاميته ، ومن هنا ضرورة أن نساعد الرجل ، رجل الطبقة المتوسطة ، على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة شجرة الديمقراطية[6]

---

[5] وبالرغم من ذلك فإن البعض لم يزل للأن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني .

[6] - سلامة موسى : ما هي النهضة ؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة 1993،ص 104 .

وثمة أيضا من راح يرى عوائق الديمقراطية في طبيعة الدول العربية التابعة التي « لا تستطيع - مع الضعف وانعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير انفتاح والتحكم في فائض القيمة الذي يصب أغلبه في الخارج أن تفي بوعدها لمواطنيها ، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد السكان الذي هو ظاهرة العالم الثالث. وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة عليها، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية، وهذه الوضعية هي من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي»[7].

وبالرغم من قيمة هذه التحليلات وجديتها، فإن أحداً لم يتجاوز ، في بحثه عن سبيل لتخطى الاستبداد، السياسة إلى ما ورائها وأعني إلى الثقافة بما هي خطاب يؤسس لكل ممارسة ، حتى السياسي منها ، والحق أن ظروف الإخفاق الراهن - في المسألة الديمقراطية وغيرها - تقتضى الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها في العمق، والتي تفعل فعلها ، غالباً على نحو غير مشعور أو موعي به.

فدون هذا الحفر ستبقى الشروط المنتجة للإخفاق قائمة ، في العمق، بلا أي تجاوز . ومن هنا ضرورة البحث عما يؤسس لغياب كل ما هو إنساني وديمقراطي من عالمنا في بنية الثقافة السائدة ، وليس في مجرد الشرط

---

[7]- على أو مليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ،(سبق ذكره)،ص .199

الاجتماعي والسياسي ، على أهميتها ... ولعل ذلك ،لا غيره هو القصد هنا .

الفصل الأول

تأسيس التقديس

من السلطان الأب ـ إلى النموذج ـ الأصل

تأسيس التقديس

مقاربة أنثرو بولوجية

رغم أن مفهوم « المقدس » ينصرف إلى موجود بعينه، متعال ومفارق ، وتكون قداسته من نفسه، ثم تتنزل إلى ما يصدر عنه ، ويرتبط به، من كتب ووصايا ووعود، وهياكل وأماكن وبيوت ، بل وحتى أزمان وأيام ، فإنه يلاحظ أن الثقافات لم تتوقف - على مدى تاريخ طويل - عن ممارسة التقديس وإنتاج ضروب من المقدس تخضع لها - وبها- البشر ، وتلزمهم بعدم انتهاكها ، أو حتى مجرد التفكير فيه، وذلك عبر التعالي بضروب من الأفكار والنصوص ، بل حتى الأشياء والأشخاص ، من حدود التاريخي و الواقعي وإطلاقي في فضاء المفارقة والتسامي، ليقدسها البشر ويضعونها خارج حدود القابل للتفكير والفهم ، ناهيك عن المساءلة والنقد . وإذا كان يبدو هكذا ان التقديس ، كممارسة داخل الثقافة ، إنما ينتج مقدساً فإن ذلك يعني أن « المقدس» لا يكون من وضع نفسه دوماً، بل يكون من وضع الثقافة في الأغلب.

وإذ يرتبط ذلك بما صار إليه « دور كايم» من أن القداسة لا تكون كافية في الأشياء نفسها ،بقدر ما تضفى وتخلع عليها[1]، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر يتجاوز ما تصوره دور كايم من أن هذا الوضع للمقدس إنما يجد أساسه فيما هو ديني بالذات، إلى اعتباره نتاج ممارسة أنثروبولوجية قد يكون الديني أحد أهم عناصرها ، ولكنه ليس الأوحد أبداً .

إذ الحق أن عناصر شتى يتشابك فيها النفسي والاجتماعي والتاريخي والمعرفي والسياسي ، إضافة إلى الديني بالطبع ، تتضافر معاً في إنتاج هذه الممارسة على نحو يجعل منها ممارسة ثقافية بالمعنى الأتم.

وإذ يؤول ذلك إلى مكان التمييز بين ضربين من القداسة تكون في إحدهما "هبوطاً من الأعلى "؛ حيث يضفى المقدس المتعال قداسته على كتبه ووصاياه ليهبها دوام الحضور وأبدية البقاء ،فيما تكون في الآخر "صعوداً من الأدنى " حيث يخلعها التقديس - كممارسة داخل الثقافة - على ضروب من الأفكار والأشخاص ليفك روابطها من التاريخ حتى تسكن خارجه في سكون والثبات يستعصيان على أي تجاوز أو انكسار ، فإنه يلزم التنويه بأي حدود الانشغال ، هنا لن تتسع ما هو أكثر من تفكيك هذا النوع من القداسة الذي تنتجه الثقافة ؛ وأعني المنتج داخل الثقافة الإسلامية بالذات .

الحق إن نصوصاً وتجارب وخطابات قد راحت تتعالى في محيط هذه الثقافة ، من حدود الإنتاج والتداول التاريخي لتسكن فضاءً تستحيل فيه إلى « مطلقات

وأصول» لا يقدر الوعي على مقاربتها تحليلاً ودراية بل يخضع لسطوتها « تكرار ورواية»، وهو ما يعنى أنها تستحيل من موضوعات « للمعرفة والأسس»إلى مطلقات « للإجترار و التقديس».

ولعل هذه الاستحالة إلى مطلق للتقديس قد كانت من أهم أدوات الخطابات والنصوص ،لا في مجرد تكريس هيمنتها ، بل والأهم في تأبيدها على الدوام . ومن هنا ذلك الارتباط بين كل من الهيمنة والتقديس من جهة ، في مقابل الارتباط النقيض بين الإخضاع والتدنيس من جهة أخرى؛ وأعنى أن بناء الخطاب - أي الخطاب - لهيمنته وإخضاعه لغيره، لا يتأتى فقط من إضفائه على نفسه لوصف المقدس، بل ومن وصمه للخطاب النقيض بوصمه المدنس.

والغريب حقاً أن تعجز هذه الخطابات المدنسة النقيضة عن الانفلات من أحبولة التقديس والتدنيس ،بل إنها وعبر نوع من تبادل المواقع لا غير - قد راحت تعيد إنتاجهما على نحو كامل . وهكذا فإنها ،وبدلاً من السعى إلى زحزحة الخطاب السائد عبر نقض قداسته وتفكيكها ؛ وبما يعنى تفكيك ورد الدنس عنها أيضا ، لم تفعل إلا أن راحت تعيد إنتاج القداسة لحسابها، والتطهر من الدنس برده إلى الآخر؛ الأمر الذي بدا معه وكأنه صراع الخطابات بالتقديس والتدنيس .

وضمن سياق هذا الصراع ، فإنه يشار - مثلاً- إلى أن الخطاب الشيعي - وهو أحد أهم الخطابات النقيضة في الثقافة - لم يفعل في مواجهته لتلك القداسة التي راح يخلعها الخطاب السني المهيمن على نفسه ، إلا أن راح يعيد

إنتاجها لحسابه، وعلى طريقته ، الأمر الذي بدا معه أنه لا يفعل إلا أن يعيد إنتاج نقيضه، بدلاً من أن يزحزحه وينقضه .

ولقد كانت تلك هي مفارقته التي تكاد أن تكون هي ذات مفارقة سائر الخطابات النقيضة في الإسلام ؛ وأعني من حيث راحت جميعاً تعيد إنتاج ما راحت تخايل بأنها تنقضه. وإذا كانت الهيمنة ، في الثقافة ، قد تحققت كلياً لذلك الخطاب الذي دشنه الشافعي في الفقه) على رأس المائة الثانية ، وراح الأشعري يكرس هيمنته (في العقيدة) ، بعدما يربو على القرن بقليل ، ففي ضرب من التجاوب بين (الفقهي والعقيدي) يكاد أن يبلغ حد انصهارهما فيما يمكن اعتباره « الخطاب الشافعري»[4] الذي راح الغزالي ، والرازي من بعده ، يلاشيان أي تمايز بين جناحيه الفقهي والعقيدي ؛ حيث سيخضعان عندهما العملية انبناء يزول معها تمايزهما المتوهم ، فإن ذلك يعني أن رصداً لمسار التقديس وتفكيكاً لآليات إنتاجه وطرائق اشتغاله في الثقافة، لا يقبل التحقق إلا من داخل هذا الخطاب ،لا من خارجه.

وإذ يتقنع التقديس في هذا الخطاب خلف نوع من التكريس (في المعرفي) لسلطة نموذج - أصل يعين حدود القابل ، وغير القابل، للتفكير ومجاله ، فإنه يبدو أن هذا القناع المعرفي لم يكن، هو نفسه ، إلا قناعاً لنوع من التكريس (في السياسي) لسلطة الحاكم - الأب ، والذي يعين بدوره ، حدود المسموح ، وغير المسموح ، السياسي. والحق أن جوهرية « الأصل » في هذا الخطاب قد بلغت حدود توظيفه في تسمية الخطاب لنفسه ، ومع الإدراك ،

بالطبع ، لحقيقة انه لم ينشغل - كخطاب - بمجرد تعيين الأصل وحدود اشتغاله وعلاقته بغيره على نحو يجعل منه موضوعاً يبدأ منه الوعي سيرورة اشتغاله مستوعباً ومجاوزاً ، بل انشغل بترتيب علاقته وتأسيس سلطته وتثبيتها على نحو يستعصي على أي تجاوز، وأعني أن مدار الانشغال في الخطاب ، هكذا ،لم يكن إلا تأسيس سلطة الأصل وإطلاقها إلى فضاء تهيمن فيه على الوعي على نحو يؤول إلى إلغائه ، بدلاً من صوغه وبنائه .

وإذا كان التجاوز في سيرورة التقديس من (السياسي) إلى هذا (المعرفي) قد راح يتحقق عبر توسط (الديني) ، فإنه يلزم التنويه بأن واحداً من عناصر « السياسي والمعرفي والديني» المتضافرة في إنتاج وتأسيس «التقديس » لا يعمل ، ولا يكتسب دلالته ،إلا من خلال علاقته بغيره .وبالرغم من ذلك فإن ما سيكتشف عنه التحليل من أن (الواقع) لم يكن نقطة البدء فقط ،بل والمنتهى أيضا ، في سيرورة التقديس الطويلة ،كان لابد أن يجعل من رصد إنتاج التقديس في (السياسي) بمثابة التوطئة لتأسيسه في (المعرفي) ، كخطاب لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج التقديس أبداً . وإذن فإنها « السياسة » هي نقطة البدء في التقديس .

وهكذا فبالرغم مما يبدو من أن قداسة الديني لم تطل المجال السياسي في الإسلام على نحو مباشر ، وأعني من حيث تخلو نصوصه المؤسسة مما يمكن أن يقيد الممارسة في هذا المجال ويضعها تحت سطوته ، فإنه يبدو أن كافة الممارسات ، في هذا المجال ، لم تخل من أي حضور أو مخايلة بالقداسة أبداً، وأن الأمر لا يتجاوز حينذاك أن يتعلق فقط بأن « مقدس الدين» قد كان عليه أن يتخلف في

البدء قليلاً ، ليفسح المجال أمام « مقدس القبيلة» الذي سرعان ما أجبرته الأحداث على أن يتخفى ، هو نفسه، وراء مقدس الدين ، حين بدا أن التطورات - على عهد معاوية بالذات-قد راحت تخلخل بعض عناصر هذا المقدس؛أعني مقدس القبيلة .

وهكذا فإن المجال السياسي في الإسلام قد تبلور تحت سطوة القداسة المزدوجة لكل من الدين والقبيلة ، ولم يحدث أبداً أن تبلور بعيداً عن أي حضور للقداسة . وضمن سياق هذا التبلور ، فإنه يبدو أن العلاقة بين كلا المقدسين (للدين والقبيلة) قد راحت تتأرجح بين التماهي الكامل بينهما في البدء، حين راح مقدس القبيلة يحيل نفسه إلى مقدس إلهي، وبين تخفي اللاحق للواحد منهما (أو مقدس القبيلة) وراء الآخر (أو مقدس الدين)، ولكن من دون أن تنغصهم عراها أبداً. بل إنه يبدو أن نفس المراوحة بين التماهي والتخفي تظل هي التي تنتظم مسار العلاقة بينهما للآن.

فالحق أنه التماهي بين المقدسين ، ولا شيء سواه ، هو ما يمكن قراءته وراء سطور الأقوال والروايات التي تضعها المصادر التاريخية على ألسنة الفرقاء المتنازعين على خلافة النبي (صلى الله) منذ ما قبل وفاته . وليس يقلل أبداً من قوة دلالة هذه الروايات ما يقال من ظهور الانتحال والوضع عليها . إذ الحق أن انتحال القول ووضعه إنما يشير إلى قوة حضور دلالته في الواقع ، وبحيث يبدو أنه كلما كانت الدلالة اكثر حضوراً، كلما جرى وضع القول الدال عليها على ألسنة ذوي السلطة الرمزية ، وحتى الفعلية، الأعلى والأقوى . وهكذا فإنه لا مجال للتعليق ، بالنسبة لهذه المرويات

وغيرها ، بشيوع الوضع فيها . إذ يبقى مجرد وضعها دال، أكثر من غيره ، على الحضور الفاعل لدلالتها ؛ ويمعنى أن الوضع ، هنا ، لا ينتج أثره حضوراً في الواقع ، بل الحضور في الواقع ، بالأحرى ، هو الذي ينتج أثره وضعاً لقول أو رواية .

وهكذا فإنه إذا كانت ثمة من المصادر ما قطع بأن عمر بن الخطاب قد راح - في لجاج مع ابن عباس يجابه طموح آل البيت لخلافة النبي (ﷺ) بالقول : « إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، وإن قريشاً قد اختارت لنفسها فأصابت »[5] ،فإن مصادر أخرى - وللغرابة - قد راحت تضع هذا القول لنفسه لعمر على لسان من خوطب به ، وهو ابن عباس ، ولكن بعد أن أجرت عليه تحويراً ملفتاً حلت فيه كلمة «الله» محل كلمة الناس فأصبح القول هذه المرة على لسان « بن عباس» يخاطب به « الحسين بن علي» - إبان مسيره إلى الكوفة يطلب الأمر لنفسه من يزيد-: « والله يا بن أخي ما كان الله ليجمع لكم بين النبوة والخلافة» [6] .

وبالرغم من ظهور الوضع وصراحته على هذه الصيغة المنسوبة لابن عباس [7] فإنه يبقى أنها تحيل إلى دورة إنتاج « التقديس» واحتلاله لفضاء المجال السياسي في الإسلام منذ وقت مبكر.

فإذ يكاد ينصرف مدلول لفظ « الناس» في القول على لسان عمر ، إلى قريش بالذات ، وذلك ما يؤكده شطر قوله الثاني على أي حال ، فإن ذلك يعني أنه التحول من القبيلة أو قريش هي التي تأبى الجمع لآل البيت بين النبوة

والخلافة إلى الله هو الذي يأبى ذلك ؛ الأمر الذي يحيل - لا محالة - إلى ضرب من الإحلال « الله» محل القبيلة إحلالاً يتكشف عن تماهيها المطلق الذي يتعالى فيه « مطلب القبيلة »إلى مقام « المطلب الإلهي» .

والحق أن الأمر - في العمق - لا يتعلق بأكثر من القبيلة وقد انتصرت في مواجهة مناوئيها انطلقت تكرس انتصارها رمزياً وتؤيده عبر هذا التماهي مع الله ، والذي لم تقبل إلا أن تجعله بإقرار المنهزم نفسه لتأكيد إخضاعه والسيطرة عليه .

إذ الحق أن ترتيباً للرواية وبناءً للأحداث يرتد إلى وقائع الخلاف على خلافة النبي قبل وفاته مباشرة ، ليكشف عن أن تثبيت « نظام القبيلة» ، أو بالأحرى تقديسه، قد كان هو الشاغل الأهم للعديد من كبار الصحابة اللذين بدوا غير قادرين كلياً على التفكير في أمور الإمامة والرئاسة على الناس إلا في إطار نظام القبيلة السائد [8]، وإلى حد أن بعضهم قد أحال بين النبي وبين كتاب يبدو أنه ارتأى أن يكتبه ليحدد أمر خلافته من بعده ، حيث تخوفوا من أن يجعلها بكتابه وراثة في آل البيت ، فينحسر نظام القبيلة الذي لم يعرف الوراثة إلا نادراً،كسبيل للرئاسة[9].

فقد أورد ابن خلدون : « إن أهل البيت لما توفي رسول الله (ﷺ)كانوا يرون أنهم أحق بالأمر ، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش... ،وفي الصحيح أن رسول الله (ﷺ) قال في مرضه الذي توفي فيه :

هلموا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي أبدا، فاختلفوا عنده في ذلك وتنازعوا ولم يتم الكتاب ، وكان ابن عباس يقول أن الرزية ما حال بين رسول الله (ﷺ) وبين ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم ، حتى لقد ذهب كثير من الشيعة إلى أن النبي (ﷺ) أوصى في مرضه ذلك لعلي» [10]

وبالرغم من أن هذه الوصية لا تصح عند ابن خلدون استنادا إلى إنكار السيدة عائشة لها، فإنه يبقى أن رواية ابن خلدون تربط بين الكتاب الذي انتوى النبي (ﷺ) كتابته وبين قضية خلافته التي يبدو أن البعض قد تخوف من أن يجعلها في آل البيت دون سواهم من قريش ، فحال بين النبي وكتابه .

وإذا كانت رواية ابن خلدون لا تحدد شخصا بعينه وراء هذه الحيلولة دون الكتاب ، فإن رواية للشهر ستاني - في سياق تعيينه للخلافات المؤثرة في تاريخ الأمة - تكشف عن أن عمر كان هو الذي رد على طلب النبي للقرطاس والدواة معترضا : « أن رسول الله (ﷺ) قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله، فكثر اللغط وقال النبي: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع»[11] والحق أن الأمر في وعي عمر أو حتى لا وعيه، كان يتعلق بشيء آخر غير كتاب الله لأنه أن يطلب النبي قرطاسا ودواة ليكتب كتابا فإن ذلك يعني ، من جهة، أن ما كان ينتوي كتابته لم يرد عنه شيء في كتاب الله أصلا، أو أنه قد ورد مجملا، وشاء النبي أن يجعله مفصلا، وإلا ما كان النبي قد طلب أن يكتبه ، ثم إن هذا الذي إنتوى كتابته هو ، من جهة أخرى ، شيء في قوة كتاب الله، وإلا ما كان قد جعله مما يكتب ، حيث لم يكتب آنذاك إلا الوحي أو كلام الله. ومن هنا فإنه لا يصح الاحتجاج بقول عمر

حسبنا كتاب الله، لأن الأمر يتعلق بشيء لم يرد في كتاب الله ، ولكنه في مثل قوته لأنه سوف يكتب مثله .

وهكذا فإن شيئاً غير « كتاب الله» هو ما يقف حقاً وراء اعتراض عمر على كتاب النبي ولعله لم يكن إلا التقاليد التي تريد بأصل السلطة إلى القبيلة بأسرها « حيث لم يكن من حق شيخ القبيلة أن يعين من يرأسها بعد وفاته ، ولايتعدى على صلاحية مجلس شورى القبيلة »12 ومن حسن الحظ أن مسار الأحداث اللاحق ، بل وحتى قول عمر نفسه لإبن عباس حسب رواية ابن خلدون هذه المرة : « إن قومكم ما أرادوا أن يجمعوا ، يعني بني هاشم ، بين النبوة والخلافة ، فتحموا عليهم » [13] ، لما يؤكد على أن هذه التقاليد كانت هي الأصل في الإعتراض على كتاب من النبي كان يمكن أن يؤول إلى تفويضها ، وهي التي تؤكد عبارة عمر :

«إن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت أنها سوف تغلب وتسود ». والحق أن ما يبدو ، هكذا، من إن: « إختيار القبيلة» قد غلب وانتصر في مواجهة ما إنتوى «النبي إختياره» ،لا يكشف عن صلابة التقليد القبلي واستقراره فقط ، بل يكشف - وهو الأخطر - عن تعديه لسلطة النبي نفسها، وعلى نحو يبدو فيه التقابل دالاً وحاسماً بين سلطة النبي من جهة ، وبين سلطة القبيلة وتقاليدها من جهة أخرى.

والمهم أنه ، يبدو هكذا أن الشيء الذي حال حقاً دون كتاب النبي لم يكن كتاب الله بقدر ما كان « تقليد القبيلة»

ومن هنا فلعل عمر حين كان ينطق « حسبنا كتاب الله» إنما كان بقصد حسبنا تقليد القبيلة .

وإذ يحيل ذلك إلى نوع من الإحلال المضمر لكتاب الله محل تقليد القبيلة ، فإن ذلك يعني إكمال دائرة التماهي بين مقدس الدين ومقدس القبيلة ، وذلك بعد ما سبق من الإحلال المعلن (لله) على لسان ابن عباس ، محل (القبيلة) على لسان عمر الذي أوردته المصادر .

ولعله كان لزاماً أن يبلغ هذا التماهي ذروته فيتجاوز إلى المخايلة بأن آلية القبيلة في تداول السلطة عبر ما يمكن اعتباره شورى الشوكة والمغالبة قد كانت هي نفسها شورى النص – أو الإختيار والمبايعة فإذ تكاد تجمع كافة المصادر السنية على أن الشورى كانت هي الموجه لأمر الخلافة بعد النبي (ﷺ)، فإنها تتجاهل أي تمييز بين ما يمكن اعتباره شورى القبيلة من جهة وشورى العقيدة من جهة أخرى ، لكي تخايل بتماهيهما ونفي أي اختلاف بينهما . والحق أنه يلزم التمييز بين هذين الضربين من الشورى رفعاً لأي التباس يوحي بالتماهي الذي يكتسب فيه أحدهما قداسة الآخر .

فإذ تبني شورى القبيلة على الشوكة والمغالبة ؛ حيث « الرياسة لا تكون إلا بالغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قد مناه ، فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة ، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أحسوا بالإذعان والإتباع » [14] ، على نحو يبدو معه وكأن الأمر طوعاً وشورى .وإذن فإنها الرياسة تكون للأقوى مغالبة وشوكة ، والإذعان

من الأدنى إنصياعاً وبيعة هي ما تمثل بنية شورى القبيلة ، التي أدرك فيها الغزالي جوهر ما جرى في الإسلام منذ ما بعد وفاة النبي 15 ، والتي لم تزل تحكم فضاء الممارسة السياسية العربية للآن ...، وبالطبع بعد أن أضيفت إلى شوكة القبيلة أو قريش قوة الجيش . والحق إنها تغاير بحسب هذا البناء شورى العقيدة بكل ما قيل إنها تفترضه من وجوب الإختيار والممانعة وهكذا فإنه إذا كان نظام القبيلة قد راح يجد ما يدعمه في نصوص الشورى (في القرآن) ، فإنه يلزم التأكيد على أن ذلك لا يعني أبداً أن هذه النصوص كانت هي التي وجهت الأمر ، بل إنها شورى القبيلة قد كانت هي الموجهة لشورى النص ، وليس العكس . وبالرغم من ذلك فإنه يبقى أن هذه المخايلة بالتماهي هي أحد أقنعة التماهي الأكبر بين مقدس الدين ومقدس القبيلة. وإذا كان يبدو ،هكذا إن استمرار التقليد الخاص تداول السلطة عبر شورى القبيلة أو المغالبة ، وليس الوراثة، قد آل حسب كل ما سبق إلى وجوب التماهي بين مقدس الدين ومقدس القبيلة ،فإنه كان لا بد أن يتول كسر هذا التقليد بالذات ، والتحول إلى الوراثة مع معاوية، إلى ضرب من التحوير في العلاقة بين كلا المقدسين راح فيه الواحد منهما (أو مقدس القبيلة) يتخفى وراء الآخر (أو مقدس القبيلة) ، وذلك بدلاً من تماهيمها المعلن أو المضمر .ولعل هذا التحوير ، بما يعنيه من دوام العلاقة - رغم التخفي- بين كلا المقدسين ، وليس نفيها ، إنما يرتبط بحقيقة أن نظام القبيلة لم يكن أبداً بسبيل الانهيار والتحلل ، بقدر ما كان يتجه إلى طور من التخفي و التحول. إذا الحق أن مصائر السياسة والثقافة في الإسلام ، لن تفلت أبداً -

وحتى الآن من قبضة التوجيه الحاسم لهذا النظام . وهكذا فلعل الأمر مع معاوية ، لم يتجاوز حد أن تحولاً كان لا بد أن يطرأ على أحد عناصر هذا النظام ، والخاص بتداول السلطة بالذات ، على نحو يلائم التحول إلى دولة إمبراطورية أوسع بما لا يقاس من حدود القبيلة ؛ وأعني لأن رقعة الدولة قد اتسعت على نحو يجاوز قدرة القبيلة على أن تظل تحكم وتتداول السلطة - بأساليبها القديمة .

وإذا كان ابن خلدون قد ظل يرى في الوراثة رغم كل شيء أحد تجليات حضور القبيلة « إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصابة قريش ، وأهل الملة أجمع ،وأهل الغلب منهم »[17] ؛ وبما يعني إنها - أي الوراثة - قد أصبحت أداة الغلبة مع الأمويين ، بعد أن كانت الشورى هي أداتها قبلهم ، فإنه يبقى أن هذا التحول إلى الوراثة قد ظل يمثل كسراً لأحد العناصر المستقرة في نظام القبيلة. ولهذا فإن كافة الاعتراضات على هذا التحول قد اتخذت شكل اعتراض القبيلة ، ولم يحدث أن احتج أحد بالدين أبداً ؛ الأمر الذي يعني أن أحداً لم يدرك في هذا التحول خروجاً على مقتضيات الدين والعقيدة[18]، بقدر ما أدرك فيه الكافة خرقاً لقانون القبيلة .

وهكذا فإن رصداً لكافة الاحتجاجات على ما أحدث معاوية لا يتكشف عن شيء يجاوز حدود ما قاله عبد الله بن الزبير يحتج على معاوية: « إن هذه الخلافة لقريش خاصة ، تتناولها بمآثرها السنية ، وأفعالها المرضية ، مع شرف الآباء وكرم الأبناء ، فاتق الله يا معاوية ، وأنصف من نفسك »[19]

والغريب حقاً أن يأتي الاعتراض أيضا من بني أمية أنفسهم ، وهم عصبية معاوية الغالبة والمخصوصة بالأمر ، وهو ما يعني أن الأمر حين يتعلق بما يتهدد نظام القبيلة فإنه ليس ثمة من فاروق بين أموي داخل في الأمر وغير أموي خارج عنه ، انطلاقاً من سيادة وعي القبيلة عند كافة. ولعل في ذلك تفسيراً لما حدث حين كتب معاوية إلى مروان بن الحكم (الأموي) وكان عامله على المدينة يذكر الذي قضى الله به على لسانه من بيعة يزيد ، فإن مروان بن حكم لما قرأ كتاب معاوية أبى من ذلك وأبته قريش (وبما يعني أن الأموي لم يختلف عن القريشي في الرفض) .

فكتب لمعاوية : أن قومك قد أبوا إجابتك إلى بيعتك إبنك ...، بل وراح يتهدده : فأقم الأمر يابن أبي سفيان ، وأهدى من تأميرك الصبيان ، وأعلم أن لك في قومك نظراً، وأن لهم على مناوأتك وزراً [20].

وهكذا فإن الخدعة لم تنطلي على الأموي المراوغ مروان الذي أدرك – فيما يبدو – أن جعل معاوية من بيعته ليزيد شيئاً قضى الله به على لسانه ؛ وبما يعنيه من القصد إلى إخفاء قضائه الخاص وراء قضاء الله الذي لا يرد، لا ينطوي على أكثر من سعيه الخفي إلى إزاحة القبيلة وإخراجها من الأمر كلياً ، ولذلك فإنه يلح على تذكير معاوية : إن لك في قومك نظراً ، وإن لهم على مناوأتك وزراً. ولأن معاوية كان قد أجمع أمره ، ولم يكن شيئاً من ذلك مما يمكن أن يثنيه ويرده ، فإنه وحين أدرك أن شيئاً من قبيل إن يزيد أعظمنا حلماً وعلماً ، وأوسعنا كنفاً ، وخيرنا سلفاً ، وقد أحكمته التجارب ، وقصدت به سبل المذاهب[21]، ليس مما يجدي في مواجهة القبيلة

المحتجة ، فإنه قد راح يقطع بـ إن أمر يزيد قضاء من القضاء ، وليس للعباد الخيرة من أمرهم [22]، وبحيث بدا وكأنه لا يكتفي ، هنا، بأن يخفي قضاءه الخاص وراء قضاء الله فقط ، بل وبالإعلان الصريح عن القصد إلى إزاحة الناس (أو العباد حسب تسميته) وليس القبيلة فقط ، عن الأمر تماماً ، فكشف عن أن تقديس المجال السياسي إنما يستهدف التعالي بالسياسة إلى ذروة لا تتسع إلا للمستبد وصحبته.

وإذ يبدو ، هكذا، أن القضاء من الله قد كان سلاح معاوية في كسر اعتراضات القبيلة أو حتى العشيرة ، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر ، هنا، لا يتعلق أبداً بأكثر من كسر اعتراض القبيلة ، وليس كسر نظامها . حيث الأمر لا يتجاوز أن تحولاً كان يطرأ - فيما سبق القول - على أحد عناصر هذا النظام (أعني نظام القبيلة) على نحو يتسع به لتحولات الواقع . ولهذا فإن ما كان يحدث بالفعل هو أن هذا النظام (وهو مقدس القبيلة الذي لا تتنازل عنه) قد كان يتخفى ، هذه المرة، وراء مقدس الدين الذي يستحيل كسره ، وذلك بعد أن كان يتماهي معه . ولكن من دون أن ينكسر هذا النظام أو يتخلخل إن هذا التخفي قد راح يمثل تدعيماً لنظام القبيلة على نحو ما ؛ وأعني من حيث أبتدأت به سيرورة التقديس لسلطة الحاكم - الأب الذي لم تفارقه ألبته ملامح رب القبيلة شيخها بكل ما تحمله من أبوية طاغية ، هي الأصل في بناء القبيلة لا شك ، وبما يحيل ، في النهاية، إلى أن التخفي القبائلي وراء العقائدي إنما ينطوي على ضرب من التخفي لتقديس هذا النظام وراء تقديس السلطان .

وبالرغم من أن حقيقة الأمر لم تتجاوز ، هكذا حدود أن تقديس النظام قد راح يتخفى وراء تقديس السلطان ، وإنما يحيل إلى دوام التقديس في كل الأحوال ، فإنه يبقى أن الأمر قد بات ينطوي على التجاوز من التقديس ينتج نفسه في السياسة إلى التقديس يؤسس نفسه في الثقافة . وهنا فإنه إذا كان إنتاج التقديس ، في السياسة ،قد راح يتحقق عبر إستراتيجية يتعانق فيها التماهي والتخفي لكل من القبلي والعقيدي ، فإن تأسيسه ، في الثقافة ، قد راح يتحقق ، بدوره ، عبر استراتيجية يتجاوب فيها النقلي مع العقلي ؛ وأعني من حيث أن المرويات ، في النقل ، عن تقديس السلطان – الأب (سواء جاءت على لسان النبي (ﷺ)أو كانت إنتاج الثقافة قد تضافرت ، في تأسيسها للتقديس ، مع نظام معرفي يؤسس ، في العقل ، لسلطة النموذج – الأصل ، وذلك بالطبع عبر التوسط الدائم للدين، حيث القداسة – الأصل ..... قداسة الرب.



وإذا الأمر ، هكذا، إنما يتجاوز مجرد التجاوب بين النقلي والعقلي إلى التبعية ، في العمق لأحدهما (أو العقلي) للآخر (أو النقلي)، فإن ذلك يحيل إلى أن مركزية النقل في هذه الثقافة، التي تكاد أن تكون قد تبلورت كلياً ضمن سياق النقلي الخالص ، لا بد أن تكون هي نقطة البدء في تأسيس التقديس ، الذي يبدو أن النقل ، كآلية معرفية (أولاً) وكمضمون معرفي (ثانياً) قد لعب دوراً بالغ الجوهرية في ترسيخه وتثبيته . ولعل هذه المركزية للنقل ، تتآتى مما يمكن ملاحظته من أن علم الحديث يكاد أن يكون بمثابة الأب لجملة العلوم التي ابتدأت الثقافة سيرورة إنبنائها

وتشكلها من الاشتغال بها أساساً ؛ حيث كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية (وغيرها) تقريباً . فهو يشمل التفسير ، ويشمل التشريع ، ويشمل التاريخ (وكلها بمثابة التشكلات والإنتظامات الأولى في الثقافة) ، وكانت كلها ممتزجة بعضها ببعض تمام الإمتزاج، فراوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير لآية من القرآن ، وحديثاً فيه حكم فقهي وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي (ﷺ)، وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين ......، وهكذا فمنزلة الحديث بالنسبة للعلوم الدينية (ولم يكن ثمة من علوم غيرها آنذاك) ، كمنزلة الفلسفة للعلوم العقلية [23]،

والقصد بالطبع أنه بمثل ما كانت الفلسفة هي أم العلوم في الثقافة اليونانية ، فإن الحديث قد كان بمثابة الأب للعلوم في الثقافة الإسلامية ؛ وبما يعنيه ذلك من أن مركزية العقل في إحدى الثقافتين ، إنما تحيل إلى المركزية النقل في الأخرى . والحق أنه لا مجال للإدعاء بأن هذا التمركز النقلي قد كان في ابتداء تشكلها فقط ، لأنه يبقى الأكثر حسماً في مسار تشكلها اللاحق كله ؛ وأعني من حيث كان لا بد للطابع النقلي لآلية الاشتغال في لحظة الإبتداء والتشكل أن ينسرب إلى الثقافة ويترسخ في نظامها الأعمق.

وإذا كان ثمة من راح يرد هذا التمركز النقلي للثقافة إلى عالم البداوة – كاشفاً عن حضور القبيلة في الثقافة – حيث « الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال البداوة وإنما أحكام الشريعة كان الرجال ينقلونها في صدورهم ، وقد عرفوا فأخذوها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه» . والقوم يومئذ عرب لم

يعرفوا أم التعليم والتدوين ، ولا دعتهم إليه حاجة إلى آخر عصر التابعين ، وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله القراء فهم قراء لكتاب الله سبحانه وتعالى ، والسنة المأثورة التي هي في غالب موارده تفسير له وشرح [24]، فإنه يبدو أن الأمر يتجاوز إلى ما هو أعمق ؛ وأعني إلى أن آلية النقل إنما تحمل ملامح عالم القبيلة على نحو ملفت ، حيث يمثل النقل كآلية معرفية انعكاسا كلياً لطريقة في العيش تتميز بها القبيلة ، ولا تعرف فيها إلا مجرد الإستيلاء والسطو على ما في أيدي الآخرين ،« ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب من قطر آخر » [25].

وإذ النقل للجاهز والمعطى هو آلية القبيلة في بناء حياتها ، فإنه سيكون آليتها في بناء ثقافتها . ومن هنا إمكان الانتقال بدلالة عبارة ابن خلدون الآنفة من حقل الأشياء والصنائع إلى فضاء العلوم والمعارف ؛ وبمعنى أن ممارسة القبيلة للاجتلاب والنقل عن الغير لا تقف عند حدود الصنائع ، بل تتجاوز إلى الأفكار والمعارف ، حيث النقل كنمط في التفكير إنما يتجاوب مع النقل أو الجلب كنمط للعيش [26].

والحق أن ما يلوح من وراء ذلك ، من أن مركزية ما يخص عالم القبيلة وينتمي إليه في بناء التقديس إنما يتجاوز السياسة إلى الثقافة ، لما يؤكد على أن تجربة التقديس بناءً من السياسة وتأسيساً في الثقافة) لا يمكن أن تنفصل البته عن أنماط في الحياة والتفكير ترتد إلى أشكال الوجود الإنساني الأسبق و الأقدم . وبالطبع فإن إعادة إنتاج التقديس إنما تحيل إلى أن هذه الأنماط ،

وخصوصاً تلك التي تتعلق بالتفكير بالذات ، قد ارتفعت إلى مستوى النظام العميق المتخفي في بناء الثقافة ، والذي يعاد إنتاجه رغم غياب شرطه أو قرينه ، وأعني به نمط العيش الملازم له.

وإذ ظل النقل يعتمد آلية التداول الشفاهي حتى تضخمت المعارف وتشعبت على نحو صار معه التحول إلى التدوين الكتابي لازماً ، فإن إنشغال ثقافة ما ، منذ البدء، بصيرورة هذا التحول من الشفاهي إلى الكتابي قد كان لا بد أن يجعل من سلطة القابضين على الرأسمال الشفاهي للجماعة (من الحفاظ والرواة والنقلة) هي السلطة العليا آنذاك . ومن هنا ما يلاحظ من أن لقب الحافظ قد اعتبر - داخل الثقافة - من ألقاب السيادة والهيمنة ، حتى لقد راح الكثيرون يتطلعون إلى احتيازه والفوز بشرف التلقب به (التماساً بالطبع لأسباب السلطة والسطوة (ولو حتى الرمزية) . ويبدو - لسوء الحظ- أن هذه السلطة لم تتزحزح أبداً للآن . إذ الحق أنه إذا كان العقل قد راح يبحث لنفسه ، فيما بعد لحظة التشكل والإنبناء الأولى ، عن مكان يمارس منه سلطته داخل الثقافة الإسلامية ، فإنه يبدو أن هذه الممارسة للعقل قد ظلت أبداً مقيدة بسلطة تحدها وتعوقها من الخارج . بل أن سلطة النقل - وللغرابة - قد راحت تتعزز وتتدعم مع انفتاح الثقافة على العقل وعلومه ؛ وذلك من حيث ظل النقل هو آلية اشتغالها ضمن هذا السياق أيضا [27]. بل إن آليتها في ترسيخ هيمنة النقل من خلال تكريس سلطة الأصل الذي لا يمكن الانحراف عنه ، بل لا بد من تكراره أبداً ، فقد راحت تعيد إنتاج نفسها حال اشتغالها بالعقل وعلومه.[28]

ولعل ذلك مثلاً ما يتكشف عنه سعى ابن رشد إلى تكريس سلطة « أرسطو » كأصل لا سبيل إلا إلى احتذائه ، واستعادته أصلياً ونقيا مما تصوره ضروباً من الانحراف والفهم المجاوز . وبالطبع فإن هذا التثبيت لأرسطو كأصل نهائي مطلق إنما يحيل إلى نوع من التقديس الرشدي له .

والمهم أنه بدأ وكأن آلية النقل قد راحت تعيد إنتاج نفسها عند العقلاني الأكبر ، في شكل تفكير بالمأثور العقلي هذه المرة ، بعد أن كان قبلاً مجرد مأثور سلفي فقط.

وإذ كان لا بد أن تئول هذه المركزية للنقل إلى مركزية آلية التفكير بالمأثور أو المنقول سلفياً أو عقلياً (وهي الآلية التي تمثل السلف المباشر لآلية « التفكير بالنموذج » التي تسود فضاء الخطاب العربي المعاصر) ، فإن قوة التفكير بالمنقول قد بلغت حد أن الثقافة حين كانت لا تجد منقولاً سلفياً أو عقلياً تفكر به ، فإنها كانت تضعه وتنتجه .

ومن هنا شيوع الانتحال والوضع ليس فقط للمأثور السلفي (على لسان النبي والصحابة والتابعين وهم رموز الدين) [29] ، بل وحتى للمأثور العقلي (على لسان رموز العقل من كبار الفلاسفة)* .

ويعني الوضع هنا ، أن شيئاً في الواقع يمتلك قوة حضور تبلغ حداً من المركزية كان لا بد معه أن يكون ثمة مأثور أو منقول يمنح هذا الحضور قوته الرمزية . ولكن عدم وجود مثل هذا المأثور بالفعل يدفع الثقافة إلى وضعه .

---

* يشار هنا تحديدا إلى أن ما حدث في نسبة أحد نصوص أفلوطين ، إلى أرسطو ، إنما يتجاوز مجرد الجهل بصحة النسبة إلى القصد ، من الثقافة إلى إنتاجها.

وكما سبق القول فإن القوة الرمزية لمن يرد إليه هذا المأثور وبوضع على لسانه ، لا بد أن تتوازى مع القوة الفعلية لهذا الحضور في الواقع ، والذي قد يكون جرحاً في قلب أمة أو جماعة ، ولا سبيل إلى التئامه إلا بالتعويض عبر هذا الانتحال .

وإذا كان هذا التمركز النقلي للثقافة قد لعب دوراً جوهرياً في إنتاج وتأسيس التقديس ،فإن ما يبدو من إمكان التمييز ، ضمن بناء النقل ، وبين آلبتة و مضمون إنما يكشف عن تجاوبهما في هذا التأسيس على نحو كامل . فإذ تحيل آلية النقل إلى تثبيت سلطة ما في الماضي كأصل ثابت وخالد، مكتمل ومطلق حتى ليستعصي على أي تخط أو تجاوز ، وليس من سبيل بازائه إلا التكرار والترجيع ؛ وبما يعني أن الوعي لا يعرف، بحسب هذه الآلية ، إلا أن يتهاوى في قبضة موضوعه خاضعاً لأبويته وسلطانه على نحو مطلق ، فإن ذلك يحيل إلى موقف للوعي بازاء هذا الموضوع لا يجاوز ألبتة حدود «التوقير والإجلال» التي تمثل جوهر العلاقة بالمقدس. وبالطبع فإن كون الموضوع يتحدد بحسب آلية النقل ، على هذا النحو من الإطلاق و الثبات والمفارقة ، وأن علاقة الوعي به يتحدد،بحسب نفس الآلية،إحلالاً وخضوعاً لسلطة أبويته وسلطانه ، إنما يحيل أن هذه الآلية « تكاد لا تفعل حقاً إلا أن تنتج كل ملامح المقدس وسماته ».

والحق أنه لا يكون غريباً أن يتجاوب النقل كمضمون مع ما تئول إليه هذه الآلية من تأسيس التقديس على نحو كامل ، بل أنه قد راح يحققها تماماً ، ولكن مع الملاحظة أنه إذا كان النقل 'كآلية' قد راح يؤسس للتقديس على العموم ،

فإنه قد راح كمضمون ينتجه ضمن سياقات محددة ، يبدو الأبرز والأكثر إلحاحاً منها إنتاجه ضمن سياق السياسة بالذات ؛ وذلك من حيث بدا - وللغرابة - إنه يتجاوب بالذات مع ذلك التخفي ، الذي سبق التنويه بأن القبيلة قد أنجزته مع معاوية تحديداً ،لتقديس النظام (أعني نظام القبيلة) وراء تقديس السلطان.

فإذ تواترت المرويات ،عديدة وشتى، عن فضل السلطان وحقه ، تكريساً لسلطة لا يمكن مناوئتها وتثبيتاً لهيمنة يعتذر ردها ، فإن ثمة من هذه المرويات ما راح يتعالى بالسلطان إلى مقام يتماثل فيه مع الله ، تماثلاً لن تفعل الثقافة بعد ذلك ؛ وأعني كنظام معرفي يكرس سلطة الأصل ، إلا أن تنتجه خطاباً يتعالى بالسلطان ، عند عديد من المتكلمين وفقهاء السياسة ، إلى مقام الأصل الذي يقاس عليه الله كفرع . وهنا فإنه إذا كان المأثور الأشهر عن السلطان هو ظل الله في الأرض الذي يكاد ، لكثرة تداوله، أن يكون أحد مسلمات عالم السياسة في الإسلام ، يكتفي بأن يقارب بين الله والسلطان ، ولو إلى حدود المشابهة بينهما تشابه الشيء مع ظله ، وذلك ابتداءً من أن كلمة الظل تحمل معنى الدنو والمشابهة [30]، فإنه يبقى أن ظل الشيء هو غيره ، وأن السلطان هكذا ، هو ظل لحضور أصل . ولهذا فإن مسافة ما تظل قائمة بينهما رغم أي دنو أو مشابهة . ومن هنا تباين هذا المأثور عن مرويات أخرى راحت تلاشي المسافة وتلغيها بين الأصل والظل على نحو كامل ، وبمعنى أنها راحت تنتج تماثلاً ، ذاتاً وصفة وفعلاً ، أو أداة يتحدد من خلالها شكل فعل الله في العالم .

والملاحظ أن ثمة حالة نموذجية يتضافر فيها المأثور النبوي مع المأثور الثقافي في إنتاج التماثل الكامل بين كل من الله والسلطان ذاتاً وحضوراً. فإذ أورد البخاري حديثاً للنبي (ﷺ) يقول : « لا تسبوا الدهر ، فإن الدهر هو الله » [31]، فإن آليات إنتاج التماثل في الثقافة، لم تقبل إلا أن راحت تتداول أثراً موازياً ينهى ، هذه المرة، عن سب الزمان، لأن الزمان هو السلطان [32].

وبالرغم مما يبدو ،هكذا، من أن التصور المستقر في الثقافة قد\ راح ينتج مأثوراً يحقق به المماثلة الكافية ، فإن ذلك يعني إمكان تجاهل هذا المأثور ، المنتج ثقافياً وإهماله، وذلك من حيث يفتقر إلى القوة المستمدة من سلطة النبي . إذ الحق أنه يستمد قوة حضوره من سلطة لا تقل سطوة ؛ وأعني السلطة الواقع التي بلغت سطوتها حدة توظيف سلطة النبي ذاتها لحسابها ؛ وذلك حين راحت تضع على لسانه أحاديث لم يقلها ومرويات ليست له كي تستخدمها في حسم صراعاتها . وإذن فإنه المأثور يستمد قوته ، لا بد من سنده المرفوع إلى النبي ، بل من تفاعله وتجاوبه مع التصور المهيمن والأكثر فعالية في كل من الواقع والثقافة . وبالطبع فإن التصور إنما ينتج المأثور لكي يعاد إنتاجه ، هو نفسه ، من خلال هذا المأثور في دورة إنتاج يعيد فيها الواحد منهما إنتاج الآخر ودعمه . وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن كلا الأثرين (النبوي والثقافي) يتضافران ويتكاملان في إنتاج ودعم التصور المهيمن في الثقافة لعلاقة الله والسلطان ، وذلك بدءا من اللغة التي تعكس تطابقا أسلوبيا دالا وكاشفا ، ولذلك المضمون الذي يطابق كذلك بين الله والسلطان حين يجمع بينهما في النهي عن السب

وعـدم الطاعـة . وإذن فإنـه التطـابق ينتجـه الأثـران علـى صعيد الشكل والمضمون معا .

وهكـذا فرغـم مـا يبـدو مـن أن التقـابل بـين الدهـر و الزمان ينتج نفسـه تقـابلاً بـين الله والسـلطان فـإن مـا يبقـى قائماً بينهما حقاً هو التماثل والتطابق .

إذ الحق أنه إذا كان ثمة من تقـابل أو فـارق بـين الزمـان والدهـر ، انطلاقـاً مـن كـون أحدهمـا (وهـو الدهـر) بـاق ، والآخر (وهو الزمان) فان وزائل ، فإنه يبقى فارقاً خارجياً محضاً ، لأنه لا يتعلق بنوع حضور الواحد منهما وكيفيته ، بقدر ما يتعلق بامتداد هذا الحضور وكميته . ولهذا فإنه من نوع الفارق الذي لا ينـال البتـة مـن طبيعـة الحضـور المتمـاثل لذات كل من الله والسلطان . إنه فقـط يتنـاهى بالسـلطان ، إذ يربطه بالزمان فيما يطلق الله خارج حدود التناهي حين يربطـه بالدهـر ، ولكـن مـن دون أن يؤثـر أي مـن التنـاهي أو الإطلاق على طبيعة الحضور المتماثل لذاتهما أبداً ؛ وأعني أنه التباين يتآتى فقط – حسب دلالة هذه المرويات – من كون أحدهما (باق) وهو الله ، والآخر (فان) وهو السلطان ، وأما فيما يتعلق بماهية الحضور الذاتي لكل منهما ، فإنه لا شيء إلا التماثل الذي يمكن منه المصير إلى تصور" اللهُ هـو السلطان الباقي، وتصور السلطان هـو الإلـه الفـانى أو غـير الباقي . وإذ يبدو هكذا أن ما يطرأ على السلطان من الفناء إنما يقطع امتداد حضوره فقط ، ولكن من دون أن يغير في طبيعته وماهية ذاتـه ، فـإن ذلـك يعنـي أنـه يتمـاثل « ذاتـاً وماهية حضور» مع الله تماماً وذلك حال بقائه المنقطع على الأقل .

وحتى هنا فإنه كان حضور السلطان الفاني / المنقطع ، إنما يتجدد في آخر باقي /ممتد.. وهكذا دواليك ، فإن هذا التجدد تنطوي على نوع من قهر التناهي ، الذي لا بد أن يخايل بالتماثل تاماً ، حيث الحضور المتجدد للسلطان يوازي، لا محالة ، الحضور الممتد لله .

والحق أنه لن يكون غريباً أن يتجاوز هذا التوازي ، عبر تعويض الحضور الممتد بالحضور يتجدد ، حدود ذات إلى إنتاج نفسه - وعبر ذات الامتداد والتجدد - على صعيد الصفة أيضا وإذ يقرأ القرآن هو كلام الله أو صفته التي ليست مجرد صفة كغيرها ، بل تكاد أن تكون هي الصفة الأهم لله ، حيث « مسألة القرآن (أو كلام الله) هي أهمها» [33] فإن المرويات لم تقبل إلا المصير إلى « إن الله يزغ بالسلطان ما لا يزغ بالقرآن» سعياً إلى المخايلة بالطبع بأنه إذا كان الوازع في القرآن لم يعد - رغم امتداد فعاليته - يتجدد بسبب إكمال الدين وتمام الوحي ، فإن ذلك لا يعني انقطاعا كاملاً ونهائياً لتجدد هذا الوازع الممتد، بل أن تجدده سوف يدوم ويستمر ، ولكن عبر السلطان هذه المرة، الأمر الذي يعني أن الوازع الممتد في القرآن إنما يستميل إلى نوع من النوازع المتجدد بالسلطان، وعلى نحو يصح معه اعتبارهما معا (القرآن والسلطان) صفة لله. وذلك من حيث أنه إذا كان القرآن - أو الوازع الممتد - هو صفة لله بالفعل ، فإن السلطان بدوره - وابتداءً من كونه وازعاً أيضا (ولو متجدداً) لا بد أن يقارب حدود أن يكون صفة له أيضا.

والعجيب أن الأمر لم يقف عند حدود هذه المماثلة للسلطان بالقرآن ، والتي تكاد تجعله مثله صفة لله ، بل

ويتجاوز إلى أن يكون فعله ، أو أداة ، على الأقل ، يتحدد من خلالها شكل فعله في العالم . حيث السلطان ، ليس فقط « ظل الله في الأرض بل وهو أيضا رمحه» ، حسب مأثور يجمع للسلطان بين كونه الظل والرمح لله [34].

وإذ الرمح هو فعل الله - أو بالأحرى أداته - في مجال الحياة والموت ، فإن ثمة مأثوراً راح يجعل من السلطان أداة الله في مجال العطاء والقبض من خلال كونه قفله، وذلك على قول « أبي جعفر المنصور » أول خلفاء العباسين : « أيها الناس ، إنما أنا سلطان الله في أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده ، وأنا خازنه على فيئه ، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً ، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني ، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني » [35].

وهكذا يتحدد فعل السلطان في أهم ما يخص البشر في إطار دولة الغزو (موتاً وحياة) والفيء (قبضاً وعطاء) باعتباره فعل الله ، وبالرغم مما يحيل إليه ذلك من أنها دولة الغزو و الفيء ، التي لا يعرف فيها السلطان إلا أن يكون رمحاً (في الغزو) وقفلاً (في الفيء) وهي تخفي ممارسته الباطشة وراء الله ، فإنه يبقى - من وراء ذلك كله - أن ثمة التداني بالسلطان إلى حدود أن يكون فعل الله أو أداته.

والغريب أن هذا التماثل بين الله والسلطان (ذاتا وصفة وفعلاً) قد راح يتحول إلى نوع من التسوية ، أو التماثل، في إطلاق الوصف نفسه على حال من يجهل الواحد منهما. وهكذا فإنه إذا كانت الثقافة قد أحدثت

وصف الجاهلية وأطلقته على من يجهل الله ، ويظن به غير الحق ، حيث الجاهلة هي « اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة ومنه (يظنون بالله غير الحق من ظن الجاهلية)»[36]، فإن المرويات قد أحدثته ، بدورها ، على حال من يجهل السلطان هذه المرة . وضمن هذا السياق فإنه إذ كان من مات من غير أن يعرف الله لا بد أنه قد مات ميتة جاهلية ، فإنه بات لازماً أن « من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية » [37] أيضا.

وهكذا الأمر من تماثل الحال (بين الله والسلطان) إلى تماثل الموقف منه جهلاً (وخروجاً) [38] يتول بصحابة الجاهلية ، أو معرفة (وطاعة) تئول إلى الإيمان لا محالة. وإذ يكشف حضور نفس المأثور عند الشيعة ، ومع استبدال لفظ الإمام بلفظ السلطان [39] ، عن شيوع دلالته بين الكافة؛ أعني سلطة ومعارضة ، فإنه يبقى أن هذا التحدد للموقف من السلطان ، أو الإمام ، ضمن ثنائية الجاهلية والإيمان ، إنما يكمل دائرة تماثله مع الله تماماً .

وإذ يبدو، هكذا ، أن النقل كآلية تنطوي على تثبيت سلطة ذات حضور خالد تنبثق منها المعرفة إجتراراً ، إنما يتكامل مع النقل كمضمون يعين هذه السلطة ذات الحضور الخالد ضمن مجال السياسة بالذات ، في إنتاج التقديس ، فإن الأمر سوف يتجاوز إلى تأسيسه ؛ أعني تأسيس التقديس [40]، كخطاب يتخفى في البناء الأعمق للثقافة في شكل نظام معرفي يكرس على الدوام، لسلطة نموذج - أصل ؛ وهو نظام لن تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبداً ضمن كافة حقولها تقريباً ، وبكيفية لا مجال فيها للتعلق بمضمون الأصل ونوعه ، وهنا يشار إلى أن مركزية النقل كآلية

معرفيـة سـائدة كـان لا بـد أن تئـول إلـى مركزيـة الأصـل ؛ وبمعنـى أنـه الانتقـال مـن النقـل إلـى الأصـل ؛ حيث النقـل يستند بأسره إلـى الخبر عن الواضـع الشـرعي ، ولا مجـال فيه للعقل إلا في إلحاق الفـروع مـن مسـائلها بـالأصول ، لأن الجزئيـات الحادثـة المتعاقبـة لا تنـدرج تحـت النقـل الكلـي بمجـرد وضعـه ، فتحتـاج إلى الإلحـاق بوجـه قياسـي ، إلا أن هـذا القياس يتفـرع عـن الخبر بثبوت الحكم مـن الأصـل ، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل (أو الأصل) لتفرعه عنـه [41] وإذ يبـدو هكـذا ، أنـه التمـاهي - في العمـق - بـين النقل والأصـل ، فإن ذلـك يحيـل إلـى تثبيـت هيمنـة النقـل داخل الثقافة ، عبر إخفائها وراء نظام خطـاب لا يعـرف إلا التفكير بالأصل .

وبـالطبع فإنـه لـن يكـون غريبـاً - والحـال كذلـك - أن تبتدأ سيرورة التقديس كخطاب ، ضمـن فضـاءات حقـول أو علوم لم تعرف مجرد التفكير بالأصل فقط ، بل وأخذت منه تسميتها أيضا .

وإذ يشـار هنـا إلـى علـم الأصـول بـالذات ، وبجناحيـه الفقهي والعقيدي معاً ، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر ، في كـلا العلمـين (أعنـي أصـول الفقـه وأصـول الديـن) [42] ، لـم يتجاوز حدود تـأسيس سلطة الأصل وتثبيتـه كحضـور متعـال وخـارج أي سيطرة للوعـي ، وبمعنـى أنـه يتجـاوز حـدود أي سعي للوعي للانطلاق منه كنقطة إبتداء تتبلور منها سيرورة اشتغاله مستوعباً ومستدمجاً للأصـل ضمـن بنائـه ، محيـلاً له إلى تركيب يسع العالم ويتسع به، ونافياً عنـه ، لا محالـة، حضوره كمعطـي مطلـق ، ليـس للوعـي أو العـالم بازائـه إلا التلاشي والجمود . ولعل ذلـك يعنـي أن أسـاس « التقديـس»

لا يقوم في الأصل بمجرده، بل في الثقافة بالأحرى ؛ وأعني في كيفية إنتاجها للأصل على نحو ينطوي على النفي للعالم والإزاحة للوعي ، ولا يتكشف إلا عن سطوته كاملة عليهما معاً . وإذ يبدو هكذا ، أن هذه الكيفية في إنتاج الأصل هي تماماً كآلية التداول النقلي للنص المؤسس - القرآن، والتي لم تكن بدورها من النص ، ، بل من الثقافة ، فإن ذلك يعني أنها ، مثلها أيضا ، ترتد إلى ذات البنية الأقدم ، التي تتجاوز الإسلام إلى عالم القبيلة الأسبق .

والحق أنه ليس غريباً أن تجد آلية التفكير بالأصل ، وكآلية النقل تماماً ، ما يؤسس لحضورها اللاحق والمهيمن داخل الثقافة ، في بناء عالم القبيلة ولوازمه ؛ وذلك من حيث بلغت مركزية الأصل في هذا العالم حد أن تكرس القبيلة أحد أهم علومها (وهي بالطبع قليلة) من أجله؛ وأعني به علم النسب الذي كان للعرب في الجاهلية مزيد اعتناء بضبطه ومعرفته ، لأنه أحد أسباب الألفة والتناصر. وهم كانوا أحوج شيء إلى ذلك، حيث كانوا قبائل متفرقين ، وأحزاباً مختلفين ، لم تزل نيران الحرب مستعرة بينهم .. ، فحفظوا أنسابهم ليكونوا متظافرين به على خصومهم ،لأن تعاطف الأرحام يبعثان على التناصر والألفة ، ويمنعان من التخاذل والفرقة ، آنفة من استعلاء الأباعد على الأقارب ، وتوقياً من تسلط الغرباء والأجانب [43].

وإذ أدرك ابن خلدون أن « العرب كانوا أحوج شيء إلى ذلك لأسباب تتجاوز مجرد الاستعلاء والتسلط إلى ما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»، فإنه قد راح ينتقل من هذا الاختصاص بنمطٍ من العيش

إلى اختصاصهم بالعلم نفسه ، حيث « إنما هذا (العلم) للعرب فقط »، قال عمر رضي الله تعالى عنه :

« تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد ، إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا » [44]، وبالرغم من هذا الإلحاح على وجوب تعلم النسب الذي لم ينس عمر – في إشارة بالغة الدلالة – أن يماهيه مع الأصل ، فإن ثمة من سعى في الإسلام (ولعلهم كانوا من غير ذوي الأنساب) 45 إلى خلخلة مركزية هذا العلم احتجاجاً بأنه « علم لا ينفع وجهالة لا تضر إلى غير ذلك من الاستدلالات » .

وهنا فإن الكثيرون قد تصدوا التثبيت مركزيته ضمن عالم الإسلام أيضا ، انطلاقاً من أن الحاجة تدعوا إليه في كثير من المسائل الشرعية ، مثل تعصيب الوراثة وولاية النكاح ، والعاقلة في الديات ، والعلم بنسب النبي (ﷺ)، وأنه القريشي الهاشمي الذي كان بمكة ، وهاجر إلى المدينة، وإن هذا من فروض الإيمان ، ولا يعذر الجاهل به . وكذا الخلافة عند من يشترط النسب فيها . وكذا من يفرق في الحرية والاسترقاق بين العرب والعجم . فهذا كله يدعوا إلى معرفة الأنساب ، ويؤكد فضل هذا العلم وشرفه، فلا ينبغي أن يكون ممنوعاً [46] .

ورغم ما يبدو من أن الأمر قد راح يتجاوز شروط واقع القبيلة إلى شروط إعمال الشريعة ، فإن ذلك لا يعني أكثر من إن مركزية النسب / الأصل إنما تعيد إنتاج نفسها ضمن شروط مغايرة ، وبحيث لا يتجاوز الأمر حدود تثبيت هذه المركزية على نحو يكشف عنه دوام الهيمنة لما يخص عالم القبيلة الذي بدا من المرونة بحيث راح يتشكل ، متخفياً،

ضمن عوالم الدين والثقافة ، وحتى رغم غياب شرطه في الواقع ، وإلى حد ما سيبدو لاحقاً من أن القبلية tribalism سوف تعيش من غير قبيلة tribe ؛ وأعني في إطار دولة الخلافة .. بل ودولة الحداثة.

إذ الحق أنه إذا كانت ضروب من التحول قد طرأت على جهة النسب منذ منتصف القرن الثاني الهجري ، حيث كان لون النسب الجنس والقبيلة ، فأصبح لونه الدين ، والقرب أو البعد من الرسول . وكان اللون الأول يشوبه الفخر والحمية ، فأضيف إلى اللون الثاني ، على توالي الأيام ، نوع من التقديس والبركة [47] ، فإن هذا التحول قد كان بمثابة التوطئة لتحوله الأهم إلى الاشتغال في عالم الثقافة تفكيراً بنموذج – أصل هذه المرة ، ولكن مع دوام نفس طابع التقديس والبركة . فإذ يبدو أن هذا التمركز للنسب حول النبي (قرباً وبعداً) ، إنما يعني أن لحظات الزمان بدورها سوف تكون موضوعاً للشرف والقيمة ، بل وحتى القداسة ، قرباً أو بعداً من الرسول أيضا ، فإن ذلك يعني أن مركزية النسب لم تتآد فقط إلى هيمنة تصور للتاريخ سقوطاً – لا يرتفع أبداً – من لحظة – أصل (أو نموذج) ، بل وإلى تكريس نوع من مركزية الماضي في الثقافة بأسرها ، والتي لم تزل تحضر للآن تفكيراً بنموذج أصل[48].

وإذن فإنه التحول من النسب – الأصل (في القبيلة) ، إلى النموذج – الأصل (في الثقافة) ، ودائماً عبر وساطة ، أو بالأحرى قداسة النبي – الأصل ، نسباً وزمناً وعلماً ، التي تتآتى من فضاء العقيدة .

وإذ كان لزاماً أن يحضر هذا التحول ، وبكافة عناصره المؤسسة من القبيلة والعقيدة والثقافة ؛ وأعني من دون أن يغيب أحدها أو يتخفى كما سيحدث لاحقاً ، في فضاء البدايات وإرهاصاتها ، فإن في ذلك تفسيراً لما يسود فضاء النص المؤسس في علم الأصول ؛ وأعني نص الرسالة للشافعي ،من أن تكريس سلطة الأصل وتثبيت آلية التفكير به (في الثقافة) يتحقق في ارتباط جوهري وصميم مع تثبيت النسب - الأصل (في القبيلة) ، وعبر توسط القداسة المستمدة من النبي (ﷺ) نسباً وعلماً .

ومن هنا دلالة الاستهلال لهذا النص بإثبات النسب الذي لا معنى له بمعزل عما يترتب عليه لاحقاً من تثبيت مركزية القبيلة ، والذي يتجاوز أمره حدود مجرد الإثبات الشكلي في المفتتح إلى لعب دور بالغ الجوهرية في بناء النص وصوغ بنيته .

والغريب حقاً أنه فيما انشغل القدماء ، وخصوصاً من مؤلفي المناقب [49] - بقراءة دلالات هذا الإثبات وإكتناه معانيه ، كجزء من سعيهم إلى تثبيت هيمنة الشافعي (نسباً ومذهباً) ، فإن أحداً من دارسيه المحدثين لا يكاد يلتفت إلى الدور المركزي الذي لعبه هذا الإثبات للنسب في بناء نصه وترتيب نظامه ؛ وأعني من حيث أن إثبات النسب - الأصل، في المفتتح لم يكن إلا نقطة البدء إلى نسق فقهي ينبني على الإزاحة المطلقة لكل ما سوى الدليل - الأصل ، وهو النص .

ولعل سعياً إلى إكتناه الدور المركزي للنسب في نسق الشافعي ونصه ، إنما ينطلق من حقيقة أنه إذا كان قد ثبت

بالتواتر – حسب الرازي – افتخار الشافعي بنسبة الذي يصله بالرسول ، مباشرة، عند بني عبد مناف [50] فإنه قد بدا أن الأمر إنما يتجاوز مجرد هذا الفخر بالنسب الخاص إلى مركزية « علم الأنساب» في وعيه على العموم .

وهنا فإنه إذا كان علم الشافعي بالأنساب يتبدى في رده على الرشيد يسأله :

كيف علمك بالأنساب ؟ قائلاً: يا أمير المؤمنين ، ذلك علم لم يسعنا جهله في الجاهلية ، مع تحمط الكفر ، وتغمط الحق ، ليكون عوناً على التعارف ، ومعرفة الأكفاء، وإني لأعرف جماهير الأقوام ، وأنساب الكرام ومآثر الأيام ، وفيها نسب أمير المؤمنين ، ونسبي ، ومآثر آبائه وآبائي [51] ، فإن مركزية هذا العلم ، في وعيه ، تتآتى من حقيقة أنه كان في ابتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب (والناس) والأدب، ثم أخذ في الفقه (بعد ذلك) [52]، الأمر الذي يعني ان « أخذه في الفقه» كان مسبوقاً بضرب من التبلور المعرفي المتمركز ضمن حقول الشعر والأدب وأيام العرب والناس (أو تاريخ والأنساب) ، وهي التي أدنى من تكون إلى علوم القبيلة [53] . وبالطبع فإنه ورغم ما يبدو – هكذا – من أن سيرورة وعي الشافعي إنما تنطوي على التحول من علوم القبيلة إلى علوم الشريعة فإنه يبقى أن وعي القبيلة قد ظل – من خلال التبلور المعرفي الأولي – كامناً يعمل عنده في خفاء من تحت رداء الشريعة .

فإذ الفخر (وهو أحد بقايا عالم القبيلة المنهي عنها) قد انسرب عند الشافعي إلى النسب (وهو أحد علومها الموصى بها) ، فإن ذلك قد راح ينتج نفسه داخل بنائه

الفقهي ؛ وذلك من حيث أنه إذا كانت إضافة الفخر إلى النسب إنما تنطوي على نوع من القصد المجاوز للتعرف إلى الترفع أعني مجاوزة مجرد التعرف « على الأنساب » الترفع بأنساب الكرام على الجماهير الأقوام وهو ما تأكد تماماً بإثبات ابن حجر كتاباً للشافعي في فضائل قريش [54] فإن الشافعي قد راح يعيد إنتاج هذا الضرب من الترفع بقريش داخل نسقه الفقهي ،لا على صعيد مضمونه فقط بل - والأهم - على صعيد بنيته ونظامه.

حيث الملاحظ أنه ، وعبر توسط مركزية النبي، قد مضى يترفع بقريش إلى مقام القبيلة - الأصل وذلك عبر جعلها - ابتداءً من مقدمة نصه الرسالة - موضوعاً لخطاب إلهي صريح . فقد انطلق يبني على أن النبي (ﷺ) هو المفضل على جميع خلقه ، وأنه أفضل خلقه نفساً أنه أيضا خيرهم نسباً وداراً [55] ، منتقلاً هكذا من الترفع به (شخصاً ونفساً) إلى الترفع به (قوماً ونسباً) ؛ وهو الترفع الذي كان لا بد أن يتكرس تماماً مع اختصاص القوم بخطاب إلهي أدركه مجاهد في الآية (وإنه لذكر لك ولقومك) ، حيث يقال : ممن الرجل ؟ فيقال من العرب ، فيقال : من أي العرب ؟ فيقال : من قريش [56].

وإذ أدرك مجاهد دلالة القوم، هكذا، في قريش خاصة، وليس في العرب على العموم ، وأكد الشافعي على أن ما قاله مجاهد من هذا بيَن في الآية ، مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير [57] فإنه - أي الشافعي - سرعان ما راح ينتج هذا الترفع داخل القبيلة نفسها (أو قريش) ، حيث الله جل ثناؤه قد خص قومه وعشيرته الأقربين في النذارة ، وعمَّ الخلق بها بعدهم ، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله ، ثم خص

قومه بالنذارة إذ بعثه فقال (وأنذر عشيرتك الأقربين) ، وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله (ﷺ) قال :

يابني عبد مناف : إن الله بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين ، وأنتم عشيرتي الأقربون [58] ، وإذ هو الترفع بالعشيرة - بعد القبيلة - أو بني عبد مناف التي يتلقى عندها النسب الخاص بكل من النبي والشافعي مباشرة ، فإنما ليخايل بنوع من الترفع بشخصه من وراء ذلك كله ؛ وهي المخايلة التي كان لا بد أن تتآدى بكتاب المناقب إلى وجوب « كون الشافعي متبوعاً لغيره من العلماء و المجتهدين، وإن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً .. بل وإلى حد القطع » بوجوب الصلاة عليه (يعني الشافعي للغرابة) [59].

وهكذا تبدأ مسيرة الترفع ، الذي يبلغ حد التقديس ، بالشخص (وهو النبي) ، وتنتهي أيضا بالشخص (الذي هو الشافعي) ، وعبر توسط القبيلة والعشيرة ، الذي بدا وكأن البعض يسعى إلى إقصائه ، منتجاً للتماهي الكامل بين كل من النبي والشافعي ، وإلى حد أمكن معه أن تتواتر الرواية عن البعض بأنه رأى ليلة مات الشافعي ، قائلاً يقول :

الليلة مات النبي (ﷺ) [60] بل إن الرازي قد راح يتجاوز مجرد ذلك ، ليخايل ترتيباً على النسب القرشي للشافعي بأن تخطئته والرد عليه تكاد تبلغ مقام التخطئة والرد على الله نفسه ، وذلك قياساً على قول النبي: « آلا من أذى ورد على قرابتي ،فقد آذاني ، ورد علي ، ومن آذاني (ورد علي) فقد آذى (ورد علي) الله » [61] ، فبدا وكأنه الانتقال من مجرد التماهي مع النبي إلى التماهي مع الله نفسه ؛ حيث

الرد على الشافعي هو – عبر وساطة الرد على النبي – رد على الله. ومن هنا ما قطع الرازي:

من أن « من تعرض لمنازعته (يعني الشافعي) ، فقد جعل نفسه هدفاً لعذاب الله تعالى، من حيث أنه أهانة لقريب رسول الله (ﷺ)» [62] التي هي - بدلالة ما سبق – إهانة للرسول ، ثم إهانة بالتالي لله نفسه.

وهنا فإنه ، ومع إمكان الإحلال بالطبع للقبيلة (الكل) محل القريب (الفرد) ، فإن الباب ينفتح واسعاً أمام إعادة إنتاج القبيلة – الأصل ، وأعني من حيث تصبح منازعة القبيلة قياساً على منازعة القريب من قبيل المنازعة لله.

وهكذا تتبدى الدلالة كاملة لما سيبدو نوعاً من التسوية أقامه الشافعي بين كل من الله والنبي ، وإلى حد مشارفة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول (ﷺ) و بشريته بوصفه مبلغاً للوحي وشارحاً له [63] وأعني من حيث أن مشارفة الشافعي لآفاق التوحيد بين الإلهي والبشري (الذي هو النبي) ، إنما تقوم دلالتها في تلك المشارفة ، ومن الرازي ، لآفاق نفس التوحيد بين الإلهي والبشري (ولكن مع الملاحظة أن دلالة البشري عنده إنما تقع على الشافعي) ، وأيضا فيما يمكن المصير إليه من مشارفة آفاق التوحيد ذاته بين الإلهي والبشري (والذي هو القبيلي هذه المرة) .

وهكذا ينتج الخطاب ضروباً من الإحلال والتماهي ، صريحة ومضمرة ، بدأها الشافعي « بإنتاج التماهي» بين الله والنبي ، ثم جاء من أجل (القبيلة و الشافعي) محل النبي ، تثبيتاً لسلطة أصل مقدس تستحيل منازعته.

والحق أن هذا التثبيت الكامل لسلطة الأصل ومركزيته (نصاً وشخصاً وقبيلة) ، هو ما يوجه عملية تأسيس الشافعي للأصول وترتيبه لها على نحو جعله يتعالى بسنة النبي إلى مقام النص الإلهي ، كالقرآن تماماً . فإذ مضى البعض يؤسس لحضور سنة النبي ، بوصفها اجتهاداً يعكس حدود خبرة النبي وتجربته ؛ وهو التصور الذي سوف يبلغ بالبعض حدود إمكان تجاوزها ، فإن الشافعي قد مضى في المقابل ، إلى تثبيت هذا الاجتهاد كأصل مطلق وذلك عبر التعالي به من حدود النتاج البشري المشروط إلى مقام الوحي الإلهي اللا مشروط الذي لم يكن ليجعل للنبي فقط سلطة أن « يسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب (بل وإن) يلزمنا الله اتباعه في كل ما سن » (سواء ما سن مع كتاب الله مبيناً ومكملاً ، أو فيما ليس فيه نص كتاب).

وجعل في اتباعه طاعته (أي الله) ، وفي الفتور عن إتباعها (أي السنة) معصيته (أي الله) التي لم يعذر بها خلقا ، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله (ﷺ) مخرجا، لما وصفت [65]. وأما ما وصف الشافعي مما يؤسس عليه لزوم هذا الإتباع ، فإنما يتمثل فيما عقده من الربط والقران بين الله والرسول في الطاعة والإيمان ، ثم ما ينبني عليه من قران السنة والقرآن. فإذ مضى الشافعي إلى « إن الله وضع رسوله من دينه وفرض كتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علما لدينه» ، بما افترض من طاعته ، وحرم من معصيته ،وأبان من فضيلته ، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به [66] ، مستدلا بنصوص شتى تحتشد بها رسالته [67]، فإنه راح ينتقل من هذا القران بينهما في

(الإيمان) إلى قران الكتاب ، وهو القرآن ، مع الحكمة التي سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول :

الحكمة (هي) سنة رسول الله مستدلاً أيضا بحشد من النصوص التي تتجاوز مجرد الجمع بين الكتاب والحكمة إلى اعتبار تلك الحكمة (أو السنة) من قبيل القول الإلهي وذلك عبر كونها من الوحي إلقاء في الروع [68].

وبالطبع فإنه يترتب على إثبات الإلهية للنبي (نصاً) أن تتسرب إليه (شخصاً)، وذلك حسب ما يبدو من إلغاء الشافعي أي تمايز بين النص والشخص [69]

وإذ يبدو أن إنسرابها إليه (شخصاً) لا بد أن يئول إلى انسرابها إليه (نسباً) كذلك؛ وأعني بحسب منطق الإحلال و الإزاحة الذي يفعل مضمراً داخل الخطاب ، فإن ذلك يتجاوب على نحو كامل - مع ما سبق للشافعي إنتاجه من تكريس مركزية القبيلة والعشيرة حين جعلهما موضوعاً لخطاب إلهي ، وأعني من حيث المخايلة ، هنا ، بإنسراب الإلهية من (السنة) إلى (القبيلة) ، ابتداءً من أن النبي هو الأصل - المركز فيهما (السنة والقبيلة) معاً.

ولعل ما يؤكد على أن مركزية السنة عند الشافعي، هي نوع من إعادة إنتاج مركزية القبيلة داخل نسقه الفقهي، وبما يترتب على ذلك كله من تثبيت لمركزيته الخاصة [70] ، وهو ما سيمضي إليه الشافعي من إعادة إنتاج نفس المركزية للقبيلة داخل نسقه من خلال اللغة بعد السنة. فإذ ينطلق المشروع الفقهي للشافعي بأسره من السؤال :

كيف البيان؟، وبما يحيل إلى تمحوره الكامل حول البيان، فإن ذلك ينطوي ، لا محالة ، على تأكيد مركزية

اللغة داخله ؛ وذلك من حيث يكاد ينحل البيان إلى مجرد اللغة ، حيث البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير [71] وهنا فإن ما يبدو من أن لفظ المنطق قد ينطوي على ما يجاوز اللغة سوف يجعل ابن كثير يمضي إلى أن المنطق هنا إنما يعني النطق ، وهو الأحسن والأقوى ، لأن السياق في تعليمه تعالى للقرآن وهو أداء تلاوته ، وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخلق ، وتسهيل خروج الحروف من مواضعها من الحرف واللسان والشفتين على اختلاف مخارجها وأنواعها [72] ، وبما يئول إلى أغلال البيان إلى مجرد اللغة واللسان ، وبأدق معانيهما رأي نطقا وكلاما فقط ، وليس فصاحة أو بلاغة سوف تأخذ كامل تسميتها من البيان بدورها ، حين تصبح علم البيان.

وليس من شك في أن هذا التمركز اللغوي للفقه (وذلك من حيث ينحل - حسب الشافعي - إلى بيان)، والذي يكاد يحيل الفقه إلى نوع من التفكير باللغة وفيها ، إنما ينطوي على نوع من التثبيت لمركزية القبيلة - الأصل (قريش) ، وأعني من حيث يمضي الشافعي إلى إن أولى الناس بالفضل من اللسان ، من لسانه لسان النبي [73]، ولأن أحدا قد يصير إلى أن القصد من لسان النبي هنا هو لسان العرب على العموم ، فإن الشافعي يتدارك فيخصص اللسان المقصود بالفضل بأنه لسان قومه (يعني النبي) (ﷺ) خاصة [74]. وبالطبع فإنه وإذ سبق التنويه بأنه يصرف دلالة القوم إلى قريش بالذات ، وذلك حسب تفسير ابن مجاهد، الذي تبناه كليا لآية (وإنه لذكر لك ولقومك)، فإن ذلك يعني أن اللسان الأفضل ، والحال كذلك ، هو لسان قومه - قريش. وإذا كان لا بد - مع تفاضل الألسنة - أن يكون

بعضهم تبعاً لبعضهم ، وان يكون المفضل في اللسان المتبع على التابع .. فإنه لا يجوز أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد ، بل كل لسان تبع للسانه ، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه وإذ يكتشف تثبيت المركزية عن تكريس الاتباعية ، فإن ما يبدو من أنه الإتباع في الدين واللسان فقط إنما هو ما يرتبه الشافعي على مركزية القبيلة – الأصل – اللسان ، سوف يتسع عند الرازي إلى نوع من الإتباع المطلق يسنده إلى قوله (ﷺ)الناس تبع لقريش في هذا الشأن ، مسلمهم يتبع لمسلمهم، وكافرهم يتبع لكافرهم . وقوله (ص) في هذا الشأن، ليس المراد به الخلافة (أو الدين) ،لأن قوله تبع لكافرهم ينفي حمل اللفظ على الخلافة [76] (أو الدين بالطبع)، بل هو الإتباع مطلقاً وأبداً ، وإذ تقوم الدلالة القصوى لإتساع الرازي بحدود الإتباع على نحو مطلق ، في سعيه إلى أن يرتب على تثبيته لمركزية الشافعي وجوب كونه متنوعاً لغيره من العلماء والمجتهدين ، وأن يكون غيره أتباعاً له مطلقاً [77] فإن ذلك يحيل ، لا محالة ، إلى انسراب المركزية والإتباع من القبيلة إلى الشخص . لكن ما يبدو وكأنه الإتباع ، هنا ، لمجرد القبيلة أو حتى الشخص ، سرعان ما سيتجاوز إلى تكريس الإتباع المعرفي الذي سيترتب ، هائلاً، على الإنعكاس البنيوي لمركزية القبيلة داخل النسق الفقهي للشافعي .

فإذ سيبلغ إنتاج الشافعي لمركزية القبيلة ذروة اكتماله وتمامه ، عبر إعادة إنتاجه لهذه المركزية من خلال النظام النبوي لنسقه الفقهي بأسره – الذي يبدو أن تمحوره حول ما يكاد يمثل ثابت بنيته الأعمق .. أو الدليل – الأصل، هو

أحد أشكال إنتاج القبيلة – الأصل ، فإنه كان يمضي إلى ترسيخ ثوابت الاتباعية في الثقافة ؛ على نحو كامل ، إذ الحق أن الثقافة لن تتوقف بعده أبدا عن إنتاج هذا الدليل – الأصل ، وتثبيت اتباعيته . فقد مضى الشافعي يمحور جهده الفقهي كله حول بناء وتكريس دليل- أصل يستحيل الخروج عليه أو الانحراف عنه مطلقا؛ وذلك ابتداء من «إن الله لم يجعل لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله ، وجهة العلم من بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها» [78] ولأن ما وصف من القياس عليها لا يجاوز ألبتة حدود ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم ، من الكتاب والسنة ، لأنهما على الحق المفترض طلبه [79] فإن ذلك يعني أن جهة العلم هي الكتاب و السنة ، أو النص (الذي هو علم إحاطة في الظاهر والباطن) أو ما يطلب بالدلائل منه (وهو علم الظاهر دون الباطن) ، وهنا يشار إلى أن مفهوم النص عند الشافعي قد راح ينبني عبر استراتيجية تعتمد آليتي التوسع والإلحاق ، وأعني التوسع بالأعلى من وجوه العلم ليتسنى إلحاق الأدنى به ، وإلى حد اعتباره جزءا منه ، وهكذا فإن ما سبق من توسع الشافعي بمفهوم (الوحي) ليتبع السنة[81] سوف ينتج نفسه توسعا بالسنة لإلحاق الإجماع بها كمجرد جزء منها ، وبما يعنيه ذلك من مقاربته لتخوم الوحي بدوره.

ولقد تبنى الشافعي آلية في الاتساع بالسنة تتبني على مماثلتها باللغة وإلحاقها باللسان في الاتساع واستحالة الإحاطة ، وذلك استنادا إلى قاعدته المؤسسة والحاكمة في أن يلحق (الشيء) بأولى الأشياء شبها به [82] وهكذا فإنه

وإذا مضى إلى أن "لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً"، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها ، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه .. (فإنه راح يبني على ذلك) : أن العلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه ، لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيئاً [83] وقد كان لزاماً أن يترتب على هذا التماثل بينهما من جهة العلم ؛ وأعني من حيث لا نعلم رجلاً (بمفرده) جمع (اللغة والسنة) فلم يذهب منها شيء، والذي يتآتى بالطبع من تماثلهما في « الاتساع واستحالة الإحاطة» ، أن تكون السنة بدورها لا نعلمها يحيط بجميع علمها إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منها شيء على عامة أهل العلم ، حتى لا يكون موجوداً من يعرفها (بمفرده) .. وتبعاً لذلك فإنه لا سبيل إلى الإتيان على كافة السنن بالعلم إلا « إذا جمع علم عامة أهل العلم بها (الدين) إذا فرق علم كل واحد منهم ، ذهب عليه الشيء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره » [84] .

وهكذا فإذ لا يكون موجوداً من يعرف (اللغة) كلها بمفرده ، فإنه لا يكون موجوداً كذلك من يعرف (السنة) كلها بمفرده ، فيتفرد (لذلك) جملة العلماء بجمعها [85] .

ولعل هذا التصور للسنة على هذا النحو من الاتساع الذي يستحيل معه أن يحيط بعلمها إنسان غير النبي ؛ وبحيث لا يبقى من سبيل للعلم بها إلا عبر الجمع لما تفرق منها عند كل واحد هو ما يؤسس كلياً لمفهوم الشافعي عن الإجماع فإذا مضى الشافعي يبني الحجة في اتباع ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم لله ، ولم يحكوه عن

النبـي (ﷺ) [86] ؛ منطلقـا مـن نـوع مـن التمييز فيمـا اجتمـع عليه بين ما اجتمعوا عليه فذكروا إنه حكاية عن رسول الله (ﷺ) ، فكما قالوا إن شاء الله (وبين) ما لم يحكوه فأحتمل أن يكون قالوا حكايـة عـن رسـول الله ، واحتمـل غـيره. ولا يجوز أن نعد له حكاية [87] فإنه سـرعان مـا راح يلاشـي أي تمايز بين المحكي وغير المحكي ، ليطويهما معا تحت المظلة الهائلة للسنة ، وعلى نفس قاعدة اتساعها التي تجعلها - وكاللغة تماما لا تغرب عن عامتهم ، وقد تغرب عن بعضهم [88] وإذ يضاف ذلك إلى ما « نعلم مـن أن عامتهم لا تجتمـع على خلاف لسنة رسول الله (ﷺ) » فإن ما أجمعوا عليه ولم يحكوه لا يكون ، على قاعدة استحالة الإجماع على خلاف السنن لأنها لا تغرب عـن الكل وقد تغـرب عـن البعـض ،مـن قبيل غير المخالف للسنة فقط ، بل من قبيل السنة التـي لا تغـرب عـن الكل أو حسـب تسـمية الشـافعي السـنة المجتمـع عليها [89] التي يميزها عن السنة المحكية تواترا أو حتى عبر خبر الواحد الذي أجهد نفسه تماما في تثبيت حجته [90] .

والعجيب أن تمييز الشافعي ، هنا ، بين السنة منقولة أو محكيـة وفي السـنة مجتمـع عليـها إنمـا يتجـاوب تمامـا مـع تمييزه - الذي ألحق من خلاله السنة بالوحي - بين الوحي المتلو (أو القرآن) وبين وحي الإلقـاء في الـروع (أو السـنة) الـذي لا يتلـى ، فـإذ الوحـي - التـلاوة يقـابل السـنة - الحكاية، فإن وحي الإلقاء في الروع (الذي لا يتلى) يقـابل سـنة الإجمـاع (التـي لا تحكـى) ، وبمـا يعنـي أنـها ذات الإستراتيجية في التوسع و الإلحاق - التي ألحق من خلالـها الشافعي السنة بالوحي - تعمل هنا إلحاقا للإجماع بالسنة.

والحق أن مجرد البلوغ بقياس الشافعي للسنة على اللغة، في الاتساع واستحالة الإحاطة ، إلى منتهاه ، لما يئول - بدوره - إلى إلحاق الإجماع بالسنة حتماً ؛ وأعني من حيث أنه إذا كان أتساع الشافعي باللسان العربي - إلى حد اعتباره أوسع الألسنة - قد أمكنه من أن يلحق به ما يقال بأنه أعجمي ليس منه، فإن اتساعه بالسنة سوف يكون - قياساً - أداته في أن يلحق بها ما يقال بأنه ليس منها، لأنه لم يحك منطوقاً ، بل اجتمع عليه فقط ، و إذ ينطوي إلحاق الشافعي للإجماع بالسنة ، على ما يحيل إلى انتزاعه من سياق كونه التعبير الحي عن الخبرة التاريخية للجماعة بكل ما تتسع له من ضروب التراكم والتطور ، والتعالي به إلى مقام النص المقدس الذي يجري تثبيته على نحو مطلق ، فإنه يلاحظ أن الشافعي قد راح يضع الإجماع كنص مطلق الحضور والهيمنة . فإذا مضى إلى أنه لا يجوز الإجماع إلا على ما وصفت من أن لا يكون مخالف [91] ثم راح يحدد بأنه لا يكون مخالف مع الرأي « لأن الرأي إذا كان تفرق (اختلف) فيه .. فإنه كان لا بد أن يقطع بأن » الإجماع لا يكون عن رأي [92] .

وبالطبع فإنه إذ لا يكون عن رأي ، فإنه لا يبقى إلا أن يكون عن نص وإذن فإنها المخالفة التي يقصيها الشافعي ولا يسمع لها بأي حضور ضمن حدود النص ،فيما يسمح لها بنوع من الحضور التافه وغير المنتج ضمن حدود الاجتهاد فقط ، هي ما يتأسس عليها أو على غيابها بالأحرى ،نصية الإجماع ذلك أن ما كان لله فيه نص حكم ، أو لرسوله سنة ، للمسلمين فيه إجماع ، لم يسع أحداً علم من هذا واحداً ، أن يخالفه . وما لم يكن فيه من هذا واحد

كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة (يعني التشابه) بأحد هذه الوجوه الثلاثة ، فإذا أجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه ، بأن يكون في معنى كتاب أو سنة أو إجماع ، فإن ورد أمر مشتبه يحتمل حكمين مختلفين فإجتهد فخالف اجتهاده اجتهاد غيره ، وسعه أن يقول بشيء وغير بخلافه . وهذا قليل (93)

وإذ تبدو المخالفة ، هكذا، هي علامة الشافعي الفارقة بين النص و الاجتهاد فإن إقصائها عن المحيط الإجماع لا يعني مجرد وضعه كنص فقط بل وينطوي على تأكيد افتراقه عن الاجتهاد الذي يتدنى به الشافعي إلى مجرد لاحقة للنص، وكذا عن الرأي الذي يدينه ويقصيه تماما خارج حدود التداول.

والحق أن تأكيد افتراق النص عن الاجتهاد قد راح ينعكس كليا على استراتيجية الشافعي في بناء الاجتهاد مقابل النص إذ فيما اعتمد في بناء النص آليتي التوسع و الإلحاق ، فإنه سوف يعتمد في بناء الاجتهاد، على النقيض ، آليتي التضييق والإهدار ؛ وأعني تضييق الاجتهاد إلى مجرد القياس لأنه لا يكون أبدا إلا على طلب شيء ، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هي القياس [94] ثم الإهدار الكامل لكل من الرأي و الاستحسان ، ومن قال هذين القولين قال قولا عظيما ، لأنه وضع نفسه في رأيه استحسانه على غير كتاب ولا سنة موضوعهما (يعني موضوع الكتاب والسنة) في أن يتبع رأيه كما أتبعا وفي أن رأيه أصل ثالث أمر الناس بإتباعه ، وهذا خلاف كتاب الله عزو جل لأن الله تبارك وتعالى إنما أمر بطاعته وطاعة رسوله ، وزاد قائل هذا القول رأيا آخر على حياله بغير

حجة له في كتاب ولا سنة ولا أمر مجتمع عليه ولا أثر ، وبما يحيل إلى استحالة القول على غير أصل أبداً، وبالطبع فإن هذه الاستحالة هي الأصل في تضييق الشافعي لحدود الاجتهاد إلى حد لا يكاد يتمايز معه عن النص ألبته .

وهكذا فإن القصد مما صار إليه الشافعي من أن الاجتهاد ليس بعين قائمة (أي ليس نصاً)، وإنما هو شيء يحدثه (المجتهد) من نفسه (96) لم يكن أبداً تأسيس الاجتهاد كأصل مستقل الحضور ، ولو في الحد الأدنى ، بقدر ما كان هو إلحاقه بالنص على نحو لا يكاد يتميز عنه؛ وأعني من حيث راح الشافعي يرتب على أن الاجتهاد وليس بعين قائمة (أو النص) ، وإنما هو شيء يحدثه (المجتهد) من نفسه أن المرء لم يؤمر بإتباع نفسه ، وإنما أمر بإتباع غيره (ولهذا) فإحداثه على الأصلين اللذين إفترض الله عليه أولى به من إحداثه على غير الأصل أمر بإتباعه وهو رأي نفسه [97].

وإذ ينحل الاجتهاد ، هكذا ، إلى نوع من الإحداث على أصل ، لأنه لا يكون إلا على مطلوب ، والمطلوب أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها ، أو تشبيه على عين قائمة ..، والخبر - من الكتاب والسنة حين يتآخي (يتوخى) معناها المجتهد ليصيبه (98) ، فإنه يكون قد أنحال إلى النص أو كاد -، وأعني من حيث يضيق إلى الحد الذي لا يتسع لقول على غير اصل أبداً. والحق أن ما يبدو هنا من إلحاق الشافعي للاجتهاد بالنص ، عبر هذا التضييق ، هو ما تأدى إلى أن يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا قياساً (أو اجتهادا) ، ويقول:

هذا معنى ما أحل الله وحرم ، وحمد وزم ، لأنه داخل في جملته، فهو بعينه ، لا قياس على غيره (99).

وهكذا فالاجتهاد - القياس داخل في جملة النص ،أو هو بعينه نص ، لا قياس على غيره . وبالرغم من أن الشافعي - وحين بدا أن ما يعتبره أقوى قياس [100]، هو أدنى إلى النص - قد راح - يمنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبها من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر[101] وبما يعني أنه لا يستحق اسم القياس إلا إذا ورد مشتبه يحتمل حكمين مختلفين؛ فإجتهد (المجتهد) فخالف اجتهاده اجتهاد غيره ، فإنه يسعه أن يقول بشيء وغيره بخلافة [102]، فإنه يلاحظ أنه سرعان ما راح يتدارك بأن هذا قليل [103] كاشفا عن طبيعة رؤيته للاجتهاد - القياس إما كنص أو مجردها بشيء ضئيل عليه .

والملاحظ أن استراتيجية الشافعي في إلحاق الاجتهاد بالنص على هذا النحو ، إنما تتبني على نفس آليات استراتيجية في بناء النص عبر التوسع بالأعلى مقابل تضييق الأدنى ، ليتسنى إلحاقه به . وهكذا فإنه إذا كان الشافعي قد اتسع بالوحي (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق به (وهو الأدنى) ، وذلك عبر التضييق لها بحيث لا تتسع لما يكشف عن حدود وعي النبي وتجربته الخاصة بعيدا عن الوحي ، ثم اتسع بالسنة - الوحي (وهي الأعلى ليتسنى إلحاق الإجماع بها (وهي الأدنى) ، وعبر ذات التضييق للإجماع بحيث لا يتسع لوعي الجماعة وخبرتها الحية ، فإنه قد راح ، بالمثل ، يتسع بالنص - كتابا وسنة وإجماعا- (وهو الأعلى) ليتسنى إلحاق الاجتهاد به (وهو الأدنى)،

وعبر ذات التضييق له بحيث لا يتسع لأي من ضروب الرأي و الاستحسان ، وفي كلمة واحدة فإنه التضييق للإنساني ، وإلى حد إهداره ، مقابل الاتساع بالنصي ليبتلعه في جوفه.

وهكذا فإنه لا اعتبار لرأي و استحسان أو مصلحة وواقع ، أو حتى تاريخ متحقق ، بل راح الشافعي يقصي ذلك كله خارج السياق تماماً ، إفساحاً للفاعلية المطلقة للنص ، ولا شيء سواه . ولهذا فإنه إذا كانت الممارسة الفقهية السابقة عليه قد اتسعت لكل هذه الضروب في بنائها للاجتهاد ، فإن الشافعي قد راح يقطع معها على نحو كامل. فإذ الرأي تفرق . فإنه ليس لأحد أن يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق (ولهذا) فإنما الاستحسان تعسف وتلذذ أو قول بالهوى ..، بل وحتى : من استحسن فقد شرع [104] وليس من اعتبار لواقع أو تاريخ .. حتى ولو تحققت وقائعه ، بل إنه الإهدار لها ، مع تحققها ، ما دامت تشي بما يبدو وكأنه الانحراف عن النص . وهنا يشار بالذات إلى واقعة فتح مكة التي يكاد ينفرد الشافعي برواية أنها فتحت صلحاً مهدراً إجماع أهل العلم ، ومن له أدنى علم بالسير و الفتوح – كالبلاذري وابن تيمية والسرخسي والكرخي و الشوكاني وغير هم – على أنها قد فتحت عنوة لا صلحاً [105] . والغريب أن إهدار الشافعي لإجماع أهل العلم على رواية الفتح عنوة وانفراده برواية الفتح صلحاً لا يتأتى من تحقيقه لروايته تاريخياً [106] ، بقدر ما يتآتى من استدلاله عليها (فقهياً) ، فجعل(الفقهي) – وللغرابة – يعيد بناء (التاريخي) وتوجيهه.

فإذ تقطع أحكام النصوص بأن كل ما فتح عنوة يجب قسمته ، فإن تركه الإمام ولم يقسمه ، فوقفه المسلمون أو تركه لأهله ، رد حكم الإمام فيه ،لأنه مخالف للكتاب ثم السنة معاً ، فإنه قيل: فأين ذكر ذلك في الكتاب ؟.

قيل : قال الله عزوجل « وإعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول» (الحشر) [41]

وقسم رسول الله (صلعم) الأربعة الأخماس على من أوقف عليه بالخيل و الركاب من كل ما أوقف من أرض أو عمارة أو مال (107) ولأن شيئاً من ذلك الذي قضى به الكتاب و السنة (أو النص) لم يحدث بعد فتح مكة ولم يقدر الشافعي على تصور أن يكون قضاء النص قد تعطل استثناء في مكة « مناً على أهلها » على قول الشوكاني – أو تشريفاً لها، وهي على قول النبي(ﷺ) نفسه ، أحب بلاد الله إلى قلبه ،فإنه قد راح يستبدل من (الفقه) على (التاريخ) قاطعاً قد فتحت صلحاً لا عنوة ، لأنها وإذ لم تقسم بين الفاتحين يكون قد جرى عليها حكم الفيء الذي لا يقسم ، وليس الغنيمة التي تقسم وبالطبع فإنها إذ تكون فيئاً تكون قد فتحت صلحاً لا عنوة لأن ما فتح صلحاً من غير قتال هو ما يجري عليه فقط حكم الفيء. وإذن فإنها الواقعة في (التاريخ) يعاد بناءها في ضوء ما جرى به (الفقه) ، وحتى لو اقتضى الأمر إنكارها كلياً [108] .

وبالطبع فإنه لا مجال ضمن سياق هذا الإقصاء لكل ما يخص الإنسان (عقلاً وواقعاً وتاريخاً) إلا لتكريس سلطة الدليل – الأصل من جهة ، وتثبيت وجوب إتباعه من جهة أخرى ، حيث لا يبدو من فعل للإنسان بإزاء هذا الدليل

الأصـل ، علـى مـدى النـص الشـافعي بأسـره ، إلا مجـرد الإتباع، ولا شيء سواه . وإذا كان قد بدا أن بناء الدليل – الأصل هو ذروة الإنتاج للقبيلة –الأصل ضمن بنية النسق الفقهي (والمعرفي) ، فإن وجوب الإتباع المعرفي لذلك الدليل– الأصل (أو النص) هو بدوره من قبيل الإنتاج لما سبق للشافعي تكريسه من وجوب أتباع القبيلة –الأصل (قريش) ، ولما سيلحق ، عند كاتبي مناقبه ، من وجوب إتباع الشخص (الشافعي) ، وبما يحيل إلى اكتمال دورة إنتاج الأصل ، ووجوب أتباعه (نصاً وقبيلة وشخصاً) وبالطبع فإنه ، وعبر هذه الدورة من إنتاج الأصل وتثبيت اتباعه (نسباً ونصاً وشخصاً) تتسرب القداسة ، من خلال ضروب الإحلال والمبادلة ، من الواحد إلى الآخر .

والحق أن قراءة تتجاوز نص الشافعي إلى شخصية هذه المرة ، لتكشف عن أن تأسيس كل هذه الضروب من التقديس (نسباً ونصاً وشخصاً) ، إنما يبدو وكأنه مجرد أداته في أن يعوض (بالمعنى النفس الفرويدي) بؤسه وانسحاقه الشخصي ، متعالياً إلى مقام ينقاد له فيه علماء الدين وأكابر السلف [109] فقد تواتر عن الشافعي ما يكشف عن أن شيئين قد تلازما في وعيه منذ صغره ، ولم يفارقاه أبداً ؛ وأعني ذلك التلازم بين نسبه وفقره ، فإذ يروي الشافعي بنفسه « كان أبي رجلاً من تبالة (قرية بالحجاز)، وكان بالمدينة ، فظهر فيها بعض ما يكرهه ، فخرج إلى عسقلان فأقام بها « وولدت بها ، ثم مات أبي ، فقدم عمي من مكة إلى عسقلان ، وحملني إلى مكة ، وأنا ابن سنتين .. (وفي الرواية) فلما أتى علي سنتان حملتني أمي إلى مكة»[110] فإن ثمة من راح يرد حمله إلى مكة تواً ورده إلى

أهلـه إلـى أن أمـه « كـانت تريـد أن تسـتعين علـى تكـاليف العيش بمـا ينـال الطفـل مـن سـهم ذوي القربـى باعتبـاره مطلبياً»[111] حيث كان أبوه فقيراً ، أو علـى قـول « ابـن بنت الشافعي » قليل ذات اليد[112] وهكذا أب فقيراً وشبه طريد وأم منكسرة ، لا تجد ما تستعين به على العيش إلا ما ينـال الطفـل مـن نسـبه المطلبي . هـي مـا يبـدو وكأنـه قـد ترسـب واستقر في أعماق الشافعي ، ولم يفارقه أبداً بعد ذلك ، بل ظل كامنـاً في الأعمـاق يفعل مـن تحـت أقنعـة شتـى ، أهمـها القداسة إذ ليس من شـك في أن ذروة التقديس التـي انتهى إليـها الشـافعي ، عـبر تثبيـت مركزيـة الدليـل الأصـل (في الفقـه) والـذي تحـرم مقاربتـه إلا إتباعـاً وليـس اسـتيعابا وإبداعا – كقناع لمركزية النسب – الأصل (في القبيلة) إنما ترتد إلى تلك الأغوار السحيقة ، التي استقر فيها منذ البدء قيمة نسبه وإمكان توظيفه – كما علمته أمه – في مغالبة انسحاقه وفقره .

وبـالطبع فـإن تعاليه بهذا النسـب إلـى مقـام النسـب – الأصـل لا يرتبـط بمجـرد مـا يئـول إليـه مـن مغالبـة الفاقـة والفقر ، بل وبما سوف يخلعه على شخصه من تعال وسمو، يرتفع به عبر تماهيـه مـع الأصـل – المتعـال (دليـلاً ونسـباً) إلى مقام السلطة المقدسة في الإسلام .

والغريب أنه وبمثل ما كان الفقر هو ما يقف وراء سعيه إلـى تثبيـت مركزيـة نسـبه الأصـل ، فإنـه يقـوم كذلـك وراء سعيه إلى تثبيت مركزية الفقه (في الثقافة) ، ثم مركزيته– أي الفقـه حـول ثـابت الدليـل – الأصـل الـذي يعمـل كقنـاع للنسـب – الأصل بالطبع . فإذ يلاحظ أن مركزته النسب في وعيه قد كـانت – حسـبما سـبق – أن تسـتغرقه كليـاً فيمـا

يمكن اعتباره علوم النسب - القبيلة من أدب ولغة وتاريخ وأنساب ، التي استوعبت تشكله المعرفي ما قبل الفقه كله ، فإنه يبدو كذلك أن نفس فقره وفاقته [113] سوف يجبرانه على أن ينتقل من الاشتغال بتلك العلوم غير النافعة إلى الاشتغال بما يعينه على التكسب ، فجاء تحوله إلى الفقه ؛ ومع الوعي بأنه قد نقل معه إلى الفقه انشغاله بنسبه الذي يبدو أنه لم يفارقه ألبتة ابتداء من درس أمه ، الذي جعل درباً لخلاصه .

وإذ بدا وكأن الشافعي ، عبر هذا التحول، إنما يستعيد تجربة سلفه المباشر أبي حنيفة فإن تحولهما معاً إنما يعكس ملامح تجربة القرن الثاني الهجري ، الذي عاشا فيه، والتي تتكشف عن حقيقة تبدى الفقه باعتباره الأداة الفاعلة في إنجاز الحراك الاجتماعي فردياً وجماعياً، حتى لقد استوقف البعض أنه لما انقرض عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابعين انتقل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى موالي إلا قليلاً. عن عطاء قال : دخلت على هشام بن عبد الملك فقال :

هل لك علم بعلماء الأمصار ؟.

قلت: بلى. قال: فمن فقيه المدينة ؟ قلت : نافع مولى ابن عمر ، وفقيه مكة عطاء بن رباح المولى ، وفقيه اليمن طاووس بن كيسان المولى ، وفقيه الشام مكحول المولى ، وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المولى، وفقيها البصرة الحسن وابن سيرين الموليان، وفقيه الكوفة إبراهيم النخعي العربي .

قال هشام:

لولا قولك عربي لكادت نفسي تخرج [114] . والحق أن الأمر يرتبط بسعي الموالي إلى تغيير وضعيتهم كجماعة مسحوقة في زمن الأمويين ؛ وذلك عبر الفقه ، فاحتكروا الاشتغال به باستثناء عربي واحد [115] .

ولعله ليس أصرح من أبي حنيفة في الإقرار بأن ما يقف وراء تحوله إلى الفقه ليس شيئاً إلا التكسب والرياسة في الدنيا . حيث أورد عنه أبو يوسف – تلميذه الأكبر قوله:

لما أردت طلب العلم جعلت أتخير العلوم وأسأل عن عواقبها (في الدنيا طبعاً) فقيل لي :

تعلم القرآن . فقلت : إذ تعلمت القرآن وحفظته ، فما يكون آخره ؟ قالوا تجلس في المسجد ويقرأ عليك الصبيان والأحداث، ثم لا تلبث أن تخرج فيهم من هو أحفظ منك ،أو يساويك في الحفظ ، فتذهب رياستك ، قلت :

فإن سمعت الحديث وكتبته ، حتى لم يكن في الدنيا أحفظ مني ؟ قالوا إذا كبرت وضعفت حدثت واجتمع عليك الأحداث والصبيان ، ثم لم تأمن أن تغلط فيرموك في الكذب ، فيصير عاراً عليك في عقبك . فقلت لا حاجة لي في هذا ، ثم قلت أتعلم النحو . فقلت :

إذا تعلمت النحو والعربية ما يكون آخر أمري؟ قالوا تقعد معلماً وأكثر رزقك ديناران إلى ثلاثة ، قلت: وهذا لا عاقبة له .

قلت: فإن نظرت في الشعر ، فلم يكن أحداً أشعر مني ، ما يكون من أمري؟ قالوا: تمدح هذا فيهب لك ويحملك

علـى الدابـة أو يخلـع عليـك خلفــة، وإن حرمــك هجوتــه ، فصـرت تقـذف المحصنــات. فقلـت: لا حاجـة لـي في هــذا . قلت: فإن نظرت إلى الكلام فما يكون آخره ؟ قالوا:

لا يسلم مـن نظـر في الكـلام مـن شنعات الكـلام فـيرمى بالزندقـة، فإمـا أن يؤخـذ فيقتـل ، وإمــا أن يسـلم فيكـون مذموماً . قلت: فإن تعلمت الفقه ؟قالوا: تسأل وتفتي الناس وتطلب للقضاء إن كنت شاباً . فقلت : ليس في العلوم شـيء أنفع من هذا ، فلزمت الفقه وتعلمته [116] .

وإذن فإنـه التنقـل بـين علـوم العصـر كافـة مـن القـرآن والحديث إلى النحو واللغة والشعر ، إلى الكـلام ، ثم أخيراً إلـى الفقـه ، وليـس مـن قصـد أبـدا إلا النفـع والعواقـب في الدنيا والتكسب، التي يحققها الفقه لا غير.

والحق إن ذلك ما تتكشـف عنـه الحقيقـة أن الشـافعي بدوره ، قد راح يتنقل بين معارف وعلوم عصـره حتى استقر على الفقه وأخذ هو أيضا يحقق سيرة أبى حنيفة نفسـها. ؛ حيث كان في ابتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب والأدب ، ثم أخذ في الفقه وبما يلوح من أنه النفع هو ما يسعى ورائـه مثل سلفه أو علـى نحـو تؤكـده نصيحـة نسـيب لـه رآه يطلـب العلم ، فقال له لا تعجل بهذا ، وأقبل على ما ينفعك (يعني التكسب) [117].

فإنـه قد راح يخفـي مـبرر هـذا التحـول إلـى الفقــه وراء المتعالي ومن دون أن يرده إلى شرطه في الواقع . حيث يروي مبرراً تحوله « كنت أنظـر في الشـعر فـإرتقيت عقبـة بمنـى ، فإذا صوت من خلفي يقول عليك بالفقـه» [118] ومـن دون أن يحـدد مصـدر هـذا الصـوت المبهم ليرسـخ بأنـه مـن مصـدر

إلهي مفارق . وبالطبع فإنه كان يرسخ هنا أحد أهم ثوابته في التفكير بالمتعالي وإهدار الواقعي ؛ وهو الثابت الذي اشتغل كلياً عند بنائه لنصه ، ثم راح يستعيده لترسيخ المخايلة بقداسة شخصه. وهكذا فإن التجربة الأولى والأهم في (تأسيس التقديس) ضمن الثقافة، من خلال تكريس سلطة الدليل وتثبيتها، النص، النموذج _ الأصل، وبكل ما يلازمه، فيؤسس له أو يتأسس به من تكريس سلطة النسب وتثبيتها، الشخص الأصل _ الأصل، إنما تجد القدر الأكبر مما يؤسسها في الأغوار السحيقة للنفس والاجتماعي، بل وحتى السياسي الذي يبدو قادراً تحت سطح نص الشافعي، يتأسس عبر ما يكرسه من التثبيت لسلطه الأصل، دليلاً أو نصاً (فن الفقه) وحاكماً وأميراً (فن السياسة)، ثم تثبيته للعلاقة مع هذه السلطة اتباعاً وخضوعاً فقط. والغريب حقاً أنه لن يكاد يمر قرن بعد الشافعي، إلا وتستعاد تجربته في تأسيس التقديس كاملة، ضمن سياق الجناح العقيدي لعلم الأصول أو (أصول الدين، ومن خلال الأشعري، الذي سوف يكسر الحضور الكامل للأصل وهيمنته على نحو مطلق في الثقافة بأسرها. والحق أن خطابه يكاد أن يكون بأسره تنظيراً أكثر شمولاً واتساعاً للمسكوت عنه والمضمر الذي يتأسس عليه خطاب الشافعي كله. ومن هنا أن الخطاب الفقهي الشافعي إنما يجد (ورغم أسبقيته التاريخية) ما يؤسسه في الخطاب العقيدي الأشعري الذي وإن كان لاحق تاريخاً، (فإن أوليته تتأتى من كونه المؤسس معرفياً)، تماماً بمثل ما أن الخطاب الأشعري سوف يجد في الخطاب الشافعي أحد تحققاته أو تعيناته الأسبق تاريخياً.

والحق أنه، ومع إمكان صرف النظر عن هذه الأسبقية (تاريخية أو معرفية) للواحد منهما على الآخر، فإن التجاوب بينهما، سواء على صعيد ما يمارسانه وينتجانه، أو حتى حين يكونان موضوعين لممارسه، يكاد يبلغ حد التماثل الكامل. فإن انطلق الشافعي يبلور خطابه ضمن سياق الممارسة الفقهية التي ابتدأت مع الصحابة وحتى أصحاب المذاهب السابقة عليه، واتسعت لكل ضروب العقلي والتاريخي والواقعي، وإلى حد استدماج هذه الضروب التي تتكشف عن الفاعلية الكاملة للإنساني، ضمن بناء الأدلة الفقهية ذاتها رأياً وأعرافاً وتقاليد وخبرات محلية وغيرها، ثم راح الشافعي يحدث انقطاعاً داخل هذه الممارسة تحولت بمقتضاه من الاتساع للإنساني، وإلى حد استدماجه ضمن بنائها، إلى إهداره والاستغراق في بناء الدليل _ النص كأصل لا سبيل إلا احتذائه والتفكر به، فإن الأشعري بدوره لم يفعل إلا أن راح يمارس هكذا ، وأعنى أنه أيضا قد راح يقطع مع ممارسة عقائدية انفتحت خلالها الفرق المتصارعة على ضروب من التاريخي والواقعي راحت تنعكس على الأبنية العقائدية لهذه الفرق التي تتكشف مجرد تسمياتها (خوارج ومعتزلة ومرجئة وشيعة) عن الاتساع للتاريخي إلى حد أن تأخذ منها اسمها ذاته، ليتعالى _ وهو الذي كان جزءاً من هذه الممارسة المنفتحة إلى حد التنكر لهذا الواقعي والتاريخي (وهو ما يتكشف عنه ما جرى معه من التحول _ فيما يتعلق بمجرد تسميته

فرقته (الأشعرية) _من التاريخي إلى الشخص، بكل ما يشع حول شخص الأشعري بالذات من أطياف الديني ومخايلاته ، وذلك على الضد من (السياسي) الذي يحيل إليه (التاريخي)، ومستغرقاً في ضرب من التفكير بما نص عليه ، أو روى عنه، أو بما أجمع واتفق عليه [119].

ومن هنا فإنه إذا كانت تنظيرات الفرق قبله قد اتسعت إبان تحليلها للممارسة السياسية اللاحقة على وفاة النبي(ﷺ)للوعي بفاعلية منطق القبيلة الذي راح يعمل في صوغ الأحداث من خلال الغلبة ، حتى وإن تزركشت بالشورى ، فإن الأشعري قد راح يهدر كل ذلك ، ليؤسس ما جرى آنذاك على مجرد الدليل من « النص أو الإجماع »، رغم أنه لا وجود لأي منهما في أحداث تلك الحقبة بحسب أي تحليل نزيه . ولعل الأصل في ذلك هو الرغبة في التعالي بتلك اللحظة في الماضي إلى فضاء تكتسب فيه قداسة (الأصل والإجماع) التي لا بد أن تتسرب ، لا محالة ، إلى سياسة الحاضر باعتبارها مجرد امتداد لها . وإذن فإنه السعي إلى تقديس الحاضر هو ما يؤسس لتقديس الماضي بوصفه أصله . وبالطبع فإنه يبقى أن هذا التفكير الأشعري بالأصل (نصاً أو إجماعاً) ، إنما يتجاوب على نحو كامل مع سبق الإلماح إليه من إهدار الشافعي للتاريخي (المتعلق بفتح مكة) لحساب الأصل الفقهي.

بل إنه وحتى حين أصبح الواحد منهما موضوعاً لممارسة خطابية ، فإن تماثلها قد أبى إلا أن ينتج نفسه كاملاً أيضا ، فإذ تعالى كاتبو مناقب الشافعي (متابعين له) بقومه وعشيرته إلى حد جعلها موضوعاً لخطاب إلهي ، فإن

كاتب سيرة الأشعري قد أبى إلى أن يتعالى بقومه (أي الأشعري) أيضا ، وذلك عبر جعلهم موضوعاً لخطاب نبوي، بل وإلهي [120] ومن جهة أخرى فإنه إذا كان الربط بين الشافعي والنبي (ﷺ) (وهو رأس قومه) قد تجاوز مجرد الربط بينهما نسبا إلى الربط بينهما فكرا فإن الأمر نفسه قد جرى فيما يتعلق بالأشعري حيث تجاوز الربط بينه وبين الصحابي أبو موسى الأشعري (ولاحظ المخايلة بالصحابي هنا) مجرد الربط بينهما بفضل الممكنات والقوى الحية التي تطويها هذه المفاهيم في جوفها ، فإن ذلك يفتح الباب أمام إمكانية تبلور أنظمة للمعنى تغاير ذلك الذي يهيمن للآن داخلها؛ وعلى نحو يسمح بممارسة مغايرة لتلك التي تسود الواقع الراهن الذي يبدو عبرها مستعصياً على أن تغير حق ابتداء من كونه واقعاً في قبضة نظام للمعنى ينبني على آليات الإبعاد والإزاحة .

نسباً إلى الربط بينهما فكراً أيضا، وبينما يعنى تماثل الواحد منهما مع الآخر فيما يتعلق بإعادة إنتاجه لسلفه- الأصل نبي أو صحابي. بل إن الأمر قد راح يتجاوز، مع الأشعري، مجرد الارتباط بالصحابي إلى مخايلة الارتباط بالنبي، ليس نسباً، بل فكراً وتجربة. إذ الحق أن تجليلاً لتجربة التحول التي خاضها الأشعري إنما تشفان بلا أدنى مواربة، عن السعي إلى التماثل الكامل مع النبي تجربة وفكراً. والمدهش أن التجاوب بين الخطابين في تأسيس التقديس إنما يتجاوز ذلك كله، إلى التماثل على صعيد التجربة الحية القارة وراءهما أيضا، وأغنى من حيث أن تجربة الأشعري إنما ستجد بدورها ما يؤسسا كاملاً من

ذات الأغوار السحيقة للنفس والاجتماعى، وحتى السياسي، ولكن على نحو أكثر مراوغة وتعقيداً.

فإذا كان تحليل نص الشافعي قد تكشّف عن أن كافة المركزيات المنتجة للتقديس في خطابه، إنما تدور وتنبثق من مركزية النسب/ الأصل، فإنه يبدو أن تحليل هذا التمركز الشافعي حول النسب/ الأصل قد اقتضى تجاوز تحليل النص (وهو الوحدة الصغرى في الخطاب) إلى تحليل الشخص، تجربة ومسيرة. وهنا فإن تحليلاً أولياً قد آل إلى امكان القراءة الفرويدية للشافعي (وهو الأمر الممكن للأشعري أيضا) الشخص (وليس النص)، (وأعنى زوج أم الأشعري) كانت أحد أهم الدوافع الخفية وراء تحولات الأشعري التي يكاد ينتظمها ثابت الإعلاء والتسامى.

وبالطبع فإنه كان لا بد مع اكتمال تأسيس التقديس من خلال الأشعري وأفراد سلالته الكبيرة، وانسرابه إلى بناء الثقافة، بل واستحاله إلى أحد أهم ثوابت نظامي العميق، أن لا تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبداً في صور وأشكال شتى تتظافر كلها من إضفاء التقديس وخلعه على أنظمة وأفكار وأشخاص وعلى نحو راح يتيسر معه التعالي بالحكام (الذين ستكشف الخطاب لاحقاً، ومع الغزالي والرازي بالذات، عن أهم موضوع (التقديس وقصده) إلى مقام الآلهة أو حتى أنصافها، وبالمبشرين بهم وحاملى صولجانهم إلى مصاف الأنبياء، وحتى بالإيديولوجين وخادمي البلاط إلى حضرة الأولياء الذين ليس لأحد أن يقاربهم سؤالاً واعتراضاً، وإلا فهو التفكير جزاء من يخرق أشعار التقديس فتتكشف عورات أحمق تعيس، ويسقط القناع عن جلالة الرئيس.

الفصل الثاني

المأزق الديمقراطي العربي

مقاربة معرفية

1 المأزق الديمقراطي العربي

مقاربة معرفية

إذا كان لابد للحضارة -أي حضارة- من فكرة تقوم عليها[1]، فإن الوحي، بلا شك،هو الفكرة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه « لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية» [2] وإذ قد يصار - هكذا - إلى أن الوحي قد تنزل من مصدر مفارق، وعلى نحو يبدو معه أدنى إلى الفكرة المفروضة من الخارج، والتي يستحيل أن تكون مؤسسة لأي حضارة، فإنه يلزم التأكيد على أن كون الوحي من مصدر مفارق، لا يحيل بالضرورة إلى أنه،هو نفسه، من طبيعة مفارقة.

إذ الحق أن تحليلاً للسياقات التي تشكل فيها، تكشف عن أنه قد تشكل في التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ؛ الأمر الذي يعني أنه ليس أبداً مجرد مبدأ قسري مفروض على الحضارة من الخارج، بسبب طبيعته المفارقة، بقدر ما هو المبدأ الباطني المعبر عن روحها الذاتي، وذلك بصرف

النظر عن مصدره المفارق؛ والذي يلزم عن تصور فعله ضمن سياق لا تاريخي نقض مبدأ الوحي ذاته، لأنه أبداً فعل في التاريخ، لا خارجه .

والحق أنه يستحيل، رغم المصدر المفارق، تصور مضمون الوحي نفسه من طبيعة مفارقة لأن من طبيعة المفارق أنه المكتمل والمتطابق مع ذاته على نحو مطلق، ولذلك فإنه لا ينطوي على أي نزوع نحو مفارقة ذاته، ولا يعرف أبداً إلا مجرد التوحد معها. أنه هوية باطنة مغلقة لا ترتبط إلا بنفسها، ويحيل اكتمالها وتطابقها مع ذاتها إلى ذلك الضرب من الوجود – في ذ اته – etre en soi ، الذي تصوره سارتر، وجوداً مصمتاً بالنسبة إلى نفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور أو حكم أو قانون (يعني وجود متحقق في الخارج). وليس في هذا الوجود سر.(يمكن أن يفضه التاريخ)، وهو وجود متكتل، جوانية لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، أنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك[3].. أنه والحال كذلك لا شيء أكثر من كونه مجرد هوية مصمتة يستحيل إلا تصورها خلواً من أي حياة . وليس من شك في أن ذلك يعني أن تصور الوحي هوية مكتملة ومتطابقة مع ذاتها، إنما يئول إلى جموده ومواته [4] ، حيث يغدو الاكتمال والتطابق مع الذات – حسب هذا الضرب من منطق الهوية – مجرد واقعة أولى يستحيل معها أي تطور أو تجاوز ، وذلك فيما تحيل الحياة الوحي (وحتى ثراءه) إلى تصور اكتماله وتطابقه مع ذاته ، واقعة نهائية تتبلور عبر ضروب من التحقق في أشكال وجود وخبرات تاريخية تخضع للتجاوز الدائم أبداً .

والحق أنه لاشيء أكثر من تصور الوحي مجرد هوية لا ترتبط إلا بنفسها يجعله الأكثر فقراً وخواء ، لأن كون الفكرة – أي فكرة – لا ترتبط إلا بنفسها ، إنما يحيل إلى إنها لا تعرف شيئاً إلا أن تكتفي بمجرد تكرار نفسها، وبحيث يستحيل وجودها كله إلى ضرب من التكرار الممل والفارغ الذي لا ينتهي. وليس من شك في أن الفكرة ضمن التكرار، لا تملك الاغتناء بشيء خارجها، ناهيك عن أن تغنيه بالطبع، وإذ العالم، في الخارج، يغتني بأشكال الوجود والخبرات الجديدة التي ينبثق عنها دوماً، بحسب طبيعته، فيما يكون التكرار الفارغ هو قانون الحياة الفكرة، فإن ذلك يحيل إلى أن هذه الحياة (إذا صح أنها كذلك) لا تبثق إلا عن الخواء والإفقار المتزايد.

ومن دون شك فإنه لا شيء يمنع الفكرة من تكرار نفسها إلا أن تفارق إلى الارتباط بشيء خارج ذاتها في العالم. وهكذا فإن الحياة الفكرة وثرائها، إنما يدفعانها إلى التخارج في العالم والارتباط بأشكال وجود وصور مباينة لها . وبالطبع فإن هذا التخارج هو ما يجعل من الاختلاف وليس مجرد الهوية الصورية أحد عناصر علاقة الفكرة بذاتها[5] لأنها حسب هذا الضرب من الاختلاف تتخارج من ذاتها، لا لتغترب عنها أبداً، بل لتعود إليها أكثر وعياً بحدود وجودها وثراء ممكناته، وبآفاق تطورها، ومن هنا ضرورة هذا الجهد الخلاق الذي يتكشف عبره الوحي عن ضروب من التعين يتخارج فيها من ذاته، ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وثقافية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكراراً، بل استيعاباً، لماهيته الخاصة وارتفاعا بها إلى

آفاق أكثر رحابة، وبما يجعل الوحي يجد فيها ثراء حياته الحقة .

ولعل من قبيل المفارقة، حقاً أن تصور الوحي موضوعاً للتكرار، إنما يؤول إلى تكريس تناهيه وجزئيته، وذلك من حيث يستحيل التكرار - أي تكرار - إلا في إطار تصور للمعنى يكون مجرد معطى نهائي وليس كلية لا تتناهى صيرورة اكتمالها أبداً. وهذا التصور للمعنى يكون مجرد معطي نهائي، وليس تكويناً مفتوحاً إنما يؤول إلى ضرورة تصوره على نحو يكون فيه محدداً وجزئياً، وهكذا فإنه ينتهي حقاً إلى تكريس تناهيه وجزئيته [6] .

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان التكرار يتأسس على الإنتزاع الكامل للفكرة من سياقها (التاريخي والمعرفي) الخاص، فإنه يؤول بذلك إلى اعتسافها واختزالها والعجز المطلق عن إدراكها وفهمها حقاً ، وتلك سمات الوعي المكرر الذي لا يعرف كيف يتجاوز، لا مجرد جزئية موضوعه، وهو الأهم.

وإذن فإنه يستحيل، تبعاً لذلك كله، أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنزل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حياً أو كلياً، بل إن ذلك يدخله دائرة الإضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تنطوي على غير الخواء والتناهي، الذي لا يمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى الضروب الخبرة والتطور والوعي .

والحق أنه يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كان ثمة من يخشى تصور الوحي « هوية تغتني بشيء خارجها » فإن ثمة من راح يرى، وأعني ابن عربي أن الذات الإلهية نفسها

تخضع لنفس مبدأ التخارج والتعلق بشيء خارجها، فإنه لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها (بظهورها الذي يقتضي وجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان) وإن شئت قلت أن يرى عينه (لأن أعيانها عينه - وهو ما يحيل إلى علاقة الهوية بين الحق وبين هذه الأعيان - الموجودات)، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه (أي أن يرى (الحق) عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره، أي وجوده الخفي إليه)، فإن رؤية الشيء نفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة (فإن بين رؤيتين فرقاً بيناً، وليست الرؤية الأولى (أعني رؤية الحق نفسه في نفسه) مثل الثانية (أي رؤية الحق نفسه في أمر آخر) فإنه يظهر له في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له[7] وهو ما يعني أن الاختلاف والتباين يظهر للحق من ذاته ما لم يكن ليظهر له من دونه أبدا .

ولعل هذا الظهور لجوانب من ذات الحق لم تكن لتظهر له نفسه من غير وجود الخلق يتجلى، على نحو لافت، من خلال قراءة للحديث القدسي، الذي أولاه ابن عربي اهتماما كبيرا، « كنت كنزا مخفيا، فأردت أن أعرف فخلقت الخلق، فيه عرفوني (أو عرفت) إذ يبدو أن الحق لم يكن مخفيا من غيره فقط، بل عن ذاته أيضا، لأن آخرا أو غيرا لم يكن هناك، ليكون الحق مخفيا عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت منذ الأزل ضرورة الأخرية، لبيان حضورها الخلاق وليس الخفاء عن آخر ليس له بعد وجود » وهكذا فلعل الحق لم يرد فقط أن يعرف من الآخر، بل لعله أراد،

بالأحرى، أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر، الذي هو، في حقيقته، هذه الذات بعد أن تخارجت في العالم، وهكذا تتأكد جوهرية التخارج في آخر من أجل التعرف على الذات الحقه واكتمال الوعي بها، وإذ صار البعض إلى تعلق هذا المبدأ بالله نفسه، فإن تعلقه بالوحي يكون أولى لا محالة .

2

وإذا كان تخارج الوحي يعني تحققه في الأنظمة الثقافية ومؤسسات تاريخية، فإن التأويل ينبثق باعتباره الأداة التي يحقق عبرها الوحي تخارجه في هذه الأنظمة، وتلك المؤسسات، وهو ما يعني أن التأويل هو الكيفية التي ينتظم الوحي عبرها العالم ويحكمه .

وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي عبر التأويل وبين مفهوم الحاكمية المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن المفهوم الراهن للحاكمية إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فاعلية للبشر بازائه (فهما وتأويلا)، الأمر الذي يؤول، لا محالة، إلى الإهدار الكامل لقدرة الوحي على أن يكون فاعلا في العالم [8] وذلك من حيث يبدو المعنى في الوحي، ضمن هذا السياق، هو معطي مطلق غير مشروط بأي فاعليه إنسانية أو تاريخية، بينما العالم، في جوهره، هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطي مطلق .

وإذا كان التكوين التاريخي لعالم الإسلام قد راح يتحقق من خلال الإمامة « التي أخذت - ومنذ وقت مبكر جداً - تمثل الأساس المركزي لكل من الفكر والممارسة في هذا العالم الآخذ في التبلور»، فإن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري والعميق بين كل من التأويل باعتباره الأداة التي يتخارج عبرها الوحي في العالم، وبين الإمامة باعتبارها الأداة التي يتكون عبرها هذا العالم نفسه تاريخياً.

إذ التخارج النظري للوحي، عبرها التأويل، في ضروب من الإبداع الفكري والثقافي، يبقى محض التجريد ما لم يتعين في ضروب من الممارسة الواقعية (الاجتماعية والسياسية)[9]؛ وأعني ما لم يتحقق في نظام دولة يحققه ويتحقق به في آن معاً. وبالطبع فإن هذه الدولة تتبلور، لا كمجرد شكل سياسي فقير لتنظيم المجتمع، أو بالأحرى قمعه، وذلك بسبب كونه مفروضاً على المجتمع من خارجه، بل كتحقيق للفكرة الحضارية الخاصة بهذا المجتمع [10] وعلى النحو الذي تكون فيه هذه الدولة أساس ومركز العينية في حياة المجتمع ؛ أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم [11] ، ولهذا فإنها (أي الدولة حسب التصور) تستحق أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ تماماً دونها . وإذا كان يبدو، هكذا، أن هذه الدولة « هي الأصل في التكون التاريخي للعالم، وذلك من حيث يستحيل - وحسب هيجل بالطبع - الحديث عن عالم تاريخي تكون قبلها، فإنه يمكن القول بأن الإمامة بدورها هي الأصل في التكون التاريخي لعالم الإسلام، وذلك من حيث ارتبط التشكل التاريخي لكل من الفكر والممارسة في الإسلام بإشكاليتها المركزية » [12] وبالطبع فإنها الإمامة « حين تصبح أساس ومركز العناصر

« حين تصبح أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع كالأدب واللغة والفقه والأخلاق، وحتى العلم وسائر فروع الفكر الديني» [13] . واعني حين تصبح أساسا لكل نشاط فاعل وخلاق للذات الإنسانية بازاء الوحي فهما وتأويلا وتحقيقا له في هياكل وأبنية سياسية واجتماعية، وتتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى تنظيرا فقيرا لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب السلطانية المتأخرة .

وإذن فإنها الإمامة حين تصبح قرينة التأويل وصونه[14] وهو الاقتران الذي لمحه الصحابي الجليل (عمار بن ياسر) من خلف غبار المعارك في صفين ، حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[15] ثم أكد الاقتران نفسه، ابن قتيبة وهو بصدد تأويل مختلف الحديث، حين ربط بين اختلاف الناس على التأويل،وبين تنازع سلطانين، كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه[16] وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط[17] ، وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها؛ الأمر الذي يعني أن تجد الدولة، هكذا ما يؤسسها ثقافيا في مبدأ باطني خاص _ هو الوحي وتأويله)؛ ومن هنا قوتها وتمكنها، ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة -ضمن هذا السياق- لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي يمثل، عندئذ، مبدأ قسريا يفرض نفسه على الدولة من الخارج؛ وأعني أنه يصبح مبدأ خارجيا فقط. وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان هكذا، خارجيين أيضا، الأمر

الذي يكرس، تبعاً لذلك ضعف الدولة وهشاشتها، وليس قوتها وتماسكها[18] وأما أن يكون الوحي مبدأ باطنيا للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيين أيضا، ومن هنا، لاشك قوة الدولة ؛ أعني من حيث كونها تمثل تجسيداً لمبدأ باطني خاص (هو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لا بد أن يتوقف انهيارها وتفككها – تبعاً لذلك، على تحول الوحي بتأثير العجز عن تطويره وإغنائه، إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة) .

ومن هنا اختلاف هذه الدولة في طور قوتها عن الدولة العربية الراهنة، التي واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطور المبدأ الحضاري الذي كانت تقوم عليه الأمر الذي أحاله إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيراً إلى التفكك والانهيار[19] فاضطرت وريثتها (أعني الدولة القطرية الراهنة) إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو المبدأ العلماني « الذي كان قد أثبت فاعلية كبيرة في سياق آخر، ثم استحالت هذه الفاعلية إلى قوة النار والبارود التي عاني منها آخرون خارج حدوده . وهكذا فإنه ورغم القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدوا في سياقه الخاص، إلا أنه قد استحال، وبسبب الفرض القسري له من الخارج على دولة لا تنتمي إليه ثقافياً، إلى مجرد قشرة هشه تخفي ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن وجودها ذاته مرهون بإرادة خارجية محضة [20] ومن دون أن يكون تجسيد لمبدأ باطني ذاتي، الأمر الذي يكشف بالطبع عن عرضية وجودها ولا جوهريته.

وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة الراهنة شاملا، فأندفع يسعى إلى استعارة المبدأ التراثي القديم الذي أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يستعار بها، أن يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لا يعرف، بدوره، إلا مجرد الفرض، القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج، الأمر الذي لن يئول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة أيضا.

إذ الأمر يقتضي تحويل مبدأ السلفي من مبدأ الخارجي يفرض قسرا على تلك الدولة إلى مبدأ باطني يخصها، وهو ما يتعذر إلا عبر فعالية تأويليه تغيب عن الوعي السلفي الراهن لسوء الحظ، والحق أن كلا المبدأين (السلفي والعلماني) في حاجة إلى مقاربة إبداعية كما يتحول كل منهما من مبدأ خارجي محض يفرض على الدولة الراهنة من خارجها إلى مبدأ باطني ذاتي يؤسس لجوهرية وجودها وفاعليته .

ولعل ذلك يكشف عن حقيقة انه فيما يقوم الجذر الأعمق للاستبداد في هذا الفرض القسري لمبدأ حضاري على مجتمع أو دولة لا تنتمي إليه ثقافيا، فإن الحضور الإنساني الفاعل والخلاق، وذلك عبر المقاربة الإبداعية لكلا المبدأين (السلفي والعلماني) ، لكي يستحيلا من مبادىء خارجية تفرض قسرا من الخارج إلى مبادىء ذاتية باطنية، هو ما يؤسس -في المقابل- لعالم أكثر تسامحا وأقل تسلطية.

إذ الحق إن تسلطية الدولة الحديثة في العالم العربي إنما تستفاد من هذا الجذر الأعمق المنتج لكل إستبداد، وأعني من الفرض القسري للمبادئ والأفكار بدلاً من مقاربتها إبداعيا وإعادة إنتاجها[21] وإذا كان ذلك يعني أن تجاوز الاستبداد، على صعيد كل من الثقافة والسياسة، إنما يرتبط بحضور فاعل للإنسان مبدعاً ومنتجاً للمبادىء والأفكار، وليس مجرد مكرر ومستهلك لها، فإن الأمر - لسوء الحظ- قد مضى فيما يتعلق بتطور كل من الثقافة والسياسة، في العالم الإسلامي على غير هذا النحو.

3

لعل الثقافة هي النتاج الذي يحيل عبره الإنسان كل ما لا ينتمي إليه من أشياء العالم وكائناته إلى وجودات تخصه وبناءات تنتمي إلى عالمه؛ الأمر الذي يعني أنها الوسط الذي يسعى من خلاله الإنسان إلى أنسنة العالم وفرض هيمنته عليه، وجعله وجودا يخصه ويعنيه. ولهذا فإن كل الأشياء في العالم تنفصل، من خلال الثقافة عن وجودها المحايد (الطبيعي والزماني) الذي يفتقر للمعنى، وتستحيل إلى وجود تاريخي مسكون بالمعنى والدلالة يخص الإنسان وينتمي إليه [22] وفي كلمة واحدة فإن الثقافة هي الذات الإنسانية تتخارج في العالم وتفيض من روحها على موجوداته وأشيائه .

وإذا كان يبدو، أن الثقافة -على العموم - هي السعي إلى بناء العالم من منظور إنساني، فإنه يبدو، لسوء الحظ، أن تطور الثقافة الإسلامية قد راح يمضي في الأغلب، لا في اتجاه تكريس الطابع الإنساني للعالم، بل في اتجاه التنكر لهذا الطابع بالأحرى . ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن هذه

الثقافة قد ابتدأت تبلورها في سياق حقل، كان قد راح، هو نفسه، يسجل منذ فترة مبكرة تغيباً مطرداً للإنسان وتهميشاً له؛ وأعني بذلك حقل السياسة [23] ولهذا فإن أي تحليل (لهذه الثقافة وللفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته .. حيث أن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم (كالحال في التجربتين اليونانية والأوربية الحديثة وإنما كانت تحددها السياسة)[24] .

فمنذ البدء يشهد حقل التبلور الثقافة الإسلامية أن منتجيها كانوا صناعاً للسياسة ثم انتهت بهم إحباطاتهم في هذا الحقل إلى الانشغال بخطاب الثقافة. ولعل ذلك ما يؤكد حقيقة أن الفرق الإسلامية التي راح يتبلور معها خطاب الثقافة الإسلامية لأول مرة، قد انتهت إلى هذا المصير بعد حقبة تزيد على القرن كانت تسعى خلالها إلى تغيير العالم من خلال ممارسة السياسة وآل بها الإخفاق في هذه الممارسة إلى الانشغال بالتنظير في حقل الثقافة، فالملاحظ أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت أولاً بوصفها أحزاباً للمعارضة السياسية، وقد اتخذت هذه المعارضة، في البدء، شكلاً عملياً، تمثل في العديد من الثورات التي أضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جوبهت هذه الفرق بالقمع والإبادة العنيفة؛ فإن ذلك قد اضطرها إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت، على نحو خاص، في الانكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان(السيف) إلى ميدان (القلم) ، أو من

السياسة إلى الثقافة، وهكذا راحت تصوغ أنساقا ثقافية وعقائدية مضادة لتلك التي تروج لها السلطة. ولقد كان ذلك هو ما حدث، مثلا، مع التشيع- الذي انبثقت منه كل فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة – والذي ظل مدة طويلة عنوانا على حركة سياسة فقط، ولم يتحول إلى نسق نظري مغلق، إلا مع الإمام جعفر الصادق 148هـ وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عاني التشيع من ضروب القمع السلطوي ما عجز، في صورته الأولى، عن تحمله، والحق أن الأمر نفسه ينطبق على الاعتزال وغيره [25] .

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن هذا التحول من السياسة إلى الثقافة قد اتخذ شكل التحول من «الأنثرولوجي أو الإنساني إلى الثيولوجي أو اللاهوتي»، أو من العياني إلى المجرد ، وكان ذلك لأن البعض راح يتعالى بالصراع من صراع في الأرض) مجاله السياسة إلى صراع في (السماء) حقله الثقافة. وبالطبع فإن ذلك كان يعكس جوهر أزمة هذه الثقافة التي راح (الإنساني) يتعرض للتهميش فيها، وذلك فيما تقصد الثقافة، من حيث هي كذلك، إلى ترسيخ حضوره وتكريس فاعليته، وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يبرر أولوية السياسة على الثقافة بأن حاجة الدولة في ابتداء أمرها إلى (القلم) تكون أدنى من حاجتها إلى (السيف)؛ فإنه يبقى أن ترتيبه للعلاقة بينهما ينطوي على تصور (السيف) يصنع أحداثا ويخلق أوضاعا، ينشغل (القلم) بتكريسها والحفاظ عليها[26] وبالطبع فإنه ليس من سبيل إلى ذلك أفضل من التعالي بجوهر الصراع في العالم من العياني إلى المجرد.

والغريب حقاً أن خطابات المعارضة داخل هذه الثقافة لم تفلح في كسر هيمنة الخطاب السائد وتقويض سطوته، بقدر ما راحت تتما هى غير واعية فيما يبدو ، مع سعيه إلى التعالي من الأنثروبولوجي إلى الثيولوجي. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب السائد لم يسلك بحياد تجاه تلك الخطابات المضادة، بل مارس عليها ضغوطاً وانزياحات كانت شديدة الفعالية، لأنها راحت تجد ما يدعمها في سياق المعرفي يتضمن سيادة نمط من التفكير النقلي من جهة[27]، وفي شرط تاريخي واجتماعي يتجاوب مع هذا النمط التفكيري من جهة أخرى [28] وهكذا راحت هذه الخطابات النقدية تعاني حصاراً جعلها تندفع – ولو على نحو غير واع – على تبني بعض آليات الخطاب السائد. وهنا يشار على سبيل المثال ، إلى أنه إذا كان الاعتزال قد انبنى على أولوية العياني على مجرد؛ الأمر الذي يتجلي في أسبقية العدل – وهو المبحث العيني الخاص بالإنسان على التوحيد – وهو المبحث المجرد الخاص بالله– ، وكان ذلك هو مصدر جذريته في مواجهة الخطاب السائد في الثقافة،الذي انبنى، في المقابل، على أولوية المجرد على العياني أو التوحيد على العدل (وهكذا بالطبع إذا كان ثمة وجود للعدل أصيلاً)، فإن أمر الاعتزال لم يقف عند مجرد إنسراب هذه الآلية النقيضة إليه، وبحيث راح، ومع القاضي عبد الجبار بالذات [29] ينبني حسب هذه الأولوية للتوحيد على العدل بل أن ثمة من سيأتي بعد القاضي (وأعني تلميده النيسابوري) قاصراً كتابته على التوحيد فقط من دون العدل، الأمر الذي يعني أن الاعتزال أخيراً قد راح ينبني ، على نحو نهائي طبقاً لآليات الخطاب النقيض . والحق،إن الأمر يتجاوز

الاعتزال إلى غيره من الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، والتي تتجلى مأساتها الحقة في كونها لم تقف فقط عند حدود العجز عن كسر هيمنة هذا الخطاب السائد وتجاوزه، بل لعلها راحت تدعمه وتدور في فلكه، حين راحت الآليات المنتجة لهذا الخطاب السائد ونظامه تتسرب إليها فتشكلها حسب نظامه وتخضعها لهيمنته وتوجيهه، فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عن السطح ، ومكرسة له في العمق [30] .

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تطورا داخل الثقافة بأسرها قد راح يمضي في اتجاه تهميش الإنسان وسلب فاعليته وذلك من حيث لم تفلح حتى الخطابات المعارضة في تقويض هذا الاتجاه، بل إنها راحت تخضع لهيمنته وتوجيهه- كما سبق القول- فإنه يلزم التأكيد على أنه تطور بالفعل – كان يعكس الاتجاه المتزايد نحو تهميش فاعلية الإنسان ومسؤوليته في مجال السياسة. إذ أن الممارسة السياسية الإسلامية تشهد، منذ الفتنة، ابتعادا دائما عن المبدأ، الذي حافظت عليه الخلافة ضمن حدود ما؛ وأعني به مبدأ مشاركة المحكومين في الفعل السياسي [31] وذلك في اتجاه تركيز هذا الفعل بكامله في شخص الحاكم فقط.

وإذا كانت نقطة البدء في هذا الاتجاه السياسي تنطلق من عثمان الذي راح ينظر للخلافة بوصفها قميصا قمصه الله إياه، ولا دخل للناس في الأمر، فإن خلفاءه وورثته من الأمويين قد تبنوا هذه السياسة على نحو كامل، وإن بكيفية مراوغة تناسب دهاء معاوية مؤسس هذه السياسة[32] ولقد كان ذلك ما صار إليه أحد معارضيهم من المعتزلة الأوائل، حين أتجه بخطابه إلى «الحسن البصري، المعارض الأكبر

للأمويين، شاكياً» أن هؤلاء الملوك (يتحدث هكذا عن ملوك لا خلفاء أو أمراء للمؤمنين) يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله، فكشف بذلك عن جوهر سياستهم التي دارت حول نفي القدرة والفاعلية عن الإنسان (محكوماً) ونفي المسؤولية عنه (حاكماً)، ولهذا فإنه لن يكون غريباً أن يمضي أحد معارضيهم من المعتزلة المتأخرين هذه المرة، إلي أن الجبر عقيدة أموية [33] وهنا يلزم التأكيد على حقيقة انه رغم كون النص يخايل بأن الجبر المقصود هو الجبر الديني، فإن أحداث التاريخ وشواهده، لتكشف- على نحو لا خفاء فيه- عن أنه كان، في العمق، جبراً سياسياً؛ وذلك من حيث راح يوفر الأساس الإيدولوجي لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنساني بالكلية، لا في مواجهة الله حسب مخايلة « الجبر الديني»، بل في مواجهة الحكام الذين لم يجدوا ما هو أفضل من (الله) يخفون وراءه جملة ممارستهم الباطشة واللاإنسانية .

وإذ الأمر، هنا، يتعلق بالسياسة التاريخية، كما مورست بالفعل، وليس بالسياسة النظرية كما كتب عنها، فإنه يبدو أن الأمر في السياسة النظرية قد مضى رغم طابعها المثالي والوعظي، في اتجاه تبرير ضروب من السلطة تستمد أساسها من مجرد الغلبة أو الشوكة، وليس من رضاء المحكومين وإرادتهم الحرة، وهكذا فإن الأمر في السياسة لم يتطور أبدا إلى الأفضل، بل لعله راح ينحدر إلى الأسوأ لا في مجال الممارسة فقط، بل وفي حقل الخطاب أيضا . ولسوء الحظ فإنه يبدو أن المعارضين في حقل السياسة لم يكونوا أفضل حالاً من الناقدين في خطاب الثقافة، وذلك

مـن حيث لـم يقفـوا، فقـط عنـد حـدود العجـز عن طـرح مـا يتجاوز السياسة القائمة، وبل ولأنهم راحـوا كذلـك يكرسـون تلك السياسة حيث مضوا يمارسون حسب قواعد نظامها.

وهنـا يشـار، على سبيل المثال كذلك، إلى أنه إذا كان قد بدا للشيعة، أن خلافة الإمام علـي، وآل البيت عمومـا، غير مرغوبة أو مستحبة للبشر، فإنهم قد انتهوا من ذلك إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة لـم يشكوا لحظـة واحـدة في أنها المؤهلة وحدها لتحقيق (إرادة السماء) ولهذا فإنهم قد انشغلوا بالبحث عن إرادة اعلى تستند إليها الإمامة مطلقا حتى لقد مضوا إلى أنه ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هاديا ومرشدا لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشـيحه أو انتخابـه، لأن الشـخص الـذي لـه مـن نفـس القدسية استعدادا لتحمل أعباء (الإمامة) العامة وهداية البشر قاطبة، يجب ألا يعرف إلا بتعريف الله ولا يعين إلا بتعيينـه.. فالإمامـة كـالنبوة لا تكـون إلا بـالنص مـن الله تعـالى[34]، وهكذا صـارت الإمامـة شـأنا مـن شـؤون السـماء التي لا دخل للبشر فيها مطلقا.

ولو أن الظرف التاريخي كان يسمح للشيعة بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلا يتجاوز مأزق السياسة القائمة، بقدر ما كان يمثل تحولا من نمط سياسـي ينبنـي على هيمنة أرستقراطية ذات مضمون (قبلـي) TRibal، إلـى آخر ينبني على سيادة أرستقراطية ذات مضمون دينـي، وإذ انحصـرت الأرسـتقراطية الأولـى في الأجنحـة المتمـيزة اجتماعيا واقتصاديا من قريش، فإن الأخرى إن انحصـرت في جناحها المتميز دينيا؛ وأعنـي آل البيت خاصـة. وهكـذا قدم الشيعة تجاوزا مقلوبا لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا

عبر المزيد من (الأنسنة) والتسييس الديمقراطي وليس الأرستقراطي. لقد كان، إذن، تحولاً، وليس تجاوزاً. إذ التجاوز الحق كان يمكن أن يتحقق، لا باستعارة مضمون مغاير للنمط السياسي السائد نفسه بل بتفجير هذا النمط شكلاً ومضموناً والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغها لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولي ابن أبي طالب للخلافة الذي تحقق بإرادة حرة ذات مضمون اجتماعي لافت حيث مارسها أولئك الذين اسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء) . وبالرغم من أن هذا التحول قد أمد النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة وذلك من حيث أحال الموت في سبيل الإمامة إلى ضرب من الاستشهاد لأجلها، فإنه قد راح يمثل مأزقاً لذات النسق أيضا؛ وذلك من حيث آل، في خطاب الثقافة، إلى نفي فاعلية الإنسان وتهميشه على نحو يكاد أن يكون تاماً، حين انتهى إلى تصور التاريخ فضاء (انتظار) لعودة الإمام الذي غاب (أعني المهدي) ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلاماً. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان، حسب هذه الفكرة المهدوية، كنتاج لفاعلية الإنسان (وعياً وممارسة) في مواجهة عالمه وبفضل؛ وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان الذي يتجاوزها، بالطبع، عبر المزيد من الوعي والفعل الخلاق، محققاً عبر هذا التجاوز تاريخاً ينتسب إليه حقاً، بل يتحققان (أي قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له ضمن هذا السياق (فاعلاً) بل الحضور له (منتظراً) فقط أن يتحقق وعد الله و(شاهداً) على تحققه، وهكذا آل الأمر إلي غياب للإنسان

في نسق لم يكن ليحقق اهدافه، في مواجهة خصومه، إلا من خلال حضوره وفعله، وتلك مفارقته التي أدركها البعض وراح يسعى إلى تجاوزها، وهنا يشار إلى جهود على شريعتي وغيره من مفكري التشيع المعاصر.

وإذن فقد بدا أن الخطاب الواحد الذي ساد في كل من السياسة والثقافة ، وراح ينسرب إلى الخطابات المناوئة فيعيقها عن زحزحته ويخضعها لهيمنته، كان هو قدر التجربة التاريخية للإسلام، ولسوء الحظ فإن الثقافة لم تكتف فقط بأن تعكس ما جرى في مجال السياسة من تهميش للإنسان وتغييب له، بل إنها راحت تستره وتغطي عليه بالزخارف والإكسسوارات ذات الطابع المثالي؛ وعلى نحو يدعمه بما يطيل أمد بقائه؛ حتى لقد استحالت، هي نفسها، إلى جذر وأساس يستمَد منه هذا الوضع النافي للإنسان أسباب وجوده، الأمر الذي يعني أنها قد استحالت إلى بنية متعالية بعد أن استقلت عن الواقع الشارط لها، وراحت تمارس فعلها في الواقع بعد ذلك، على نحو متعال وغير مشروط، وليس من شك في أن هذا الفعل في الواقع على هذا النحو المتعال وغير المشروط، لابد أن يئول، حتما، إلى واقع يعيد إنتاج نفسه، لأنه مالم يحقق الذهن الإمتلاك النقدي والواعي لهذه الثقافة ، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاجها أبدا، الأمر الذي يعني أنها والواقع أيضا لا يمكن أن يكون موضوعا لأي تطور أو تجاوز.

ومن هنا ضرورة التحليل النقدي لخطاب هذه الثقافة، توطئة لامتلاك الوعي بها، والذي يعد الشرط اللازم لكل سعي نحو خلخلة جذور الاستبداد وغياب الإنسان في بناء كل من الواقع والوعي الراهن، وذلك لأن الواقع على قول

غادامير ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى (ويمتلكه)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه، بل أنها تصبح أصلاً لإعادة إنتاجه هو نفسه.

4

انطلاقـا مـن أنـه يمكـن التميـيز ضمـن أي ثقافـة بـين (المجـال) الـذي تتحقـق فيـه علومـا وفنونـا وممارسـات مـن جهـة، وبـين النظـام الـذي يفسـر كـل مـا يتحقـق في مجالـها وينتظمـه مـن جهـة أخـرى، فـإن نقطـة البـدء في أي تحليـل لثقافـة مـا لا بـد أن تنطلـق مـن ضـرورة الوعـي بحـدود هـذه الثقافة وحقول تحققها، وكذا بالنظـام البنيوي القـادر فيمـا وراء هـذه الحقـول (المعرفيـة) منحـها المعقوليـة والقابليـة للتفسـير. وإذا كـان تحليـلا منتجـا للثقافـة لابـد بـالطبع أن يتجاوز مجرد الوقوف عند (مجالها) إلى التماس (نظامها)، فإنـه يمكـن المصـير إلـى أنـه إذا كـانت الثقافـة الإسـلامية تنطوي على حشد كبير من الحقول المعرفية أو العلوم التـي راحـت تتشـكل مـن خلالـها، كعلـوم الديـن واللغـة والآداب، والعلوم العقلية والإنسانية، بل وحتى ضروب الممارسة الفنية والتقنية، فإن تحليلها المنتج لابد أن يتجاوز مجرد الرصد الخارجي لحقولها المتعددة، (الذي يقف عند مجرد الوصف الجـامد لموضوعاتـها والتـاريخ لـها كوحـدات معزولـة) إلـى اكتشاف نظام علاقاتها الباطنية، ورصد بنيتها العميقة.

وهنا فإن وعياً بهذا النظام الباطني لا يمكن التماسه أبداً إلا ابتداء من تحليل هذه الحقول نفسها، تحليلاً لا يحصر نفسه ضمن الحدود الجزئية لكل واحد من هذه الحقول، بل ينفتح من خلالها على ما يشملها ويتعداها في آن معاً. فرغم أنه لا يمكن بلوغ البنية العميقة لنظام ثقافة ما، إلا من خلال التحليل المعرفي لأحد النصوص الجزئية التي تنتمي إلى هذه الثقافة فإن هذا النظام يتجاوز، لاشك، إطار هذا النص الجزئي إلى ما يشمله مع غيره من نصوص، ليس فقط داخل حقله المعرفي الخاص (كالحديث أو التاريخ أو التفسير مثلاً)، بل وضمن سائر الحقول المعرفية داخل نفس الثقافة؛ الأمر الذي يعني أن نظام الثقافة إنما يشمل النص الجزئي ويتعداه في آن معاً. وهكذا فإنه إذا كان نصاً ما (كصحيح البخاري مثلاً) ينتمي إلى حقل معرفي جزئي هو (الحديث)، فإنه نظام الثقافة يطويهما معاً في جوفه ويتجاوزهما أيضا إلى الانطواء على غيرهما من النصوص والحقول .

ورغم أنه يبدو هكذا، فإنه لا يمكن التماس النظام الكلي للثقافة إلا ابتداء من حقولها الجزئية، وإن ذلك لا يعني أبداً أولوية هذه الحقول (الجزئية) على النظام (الكلي) . إذ الحق أن الثقافة تحقق هذه الحقول المعرفية في جزئيتها، بنفس القدر الذي تحقق به هذه الحقول الثقافة في كليتها، حيث الثقافة لا يوعى بها بوصفها نظاماً كلياً إلا عبر هذه الحقول، تماماً كما أن هذه الحقول لا تكتسب المعقولية والقابلية للتفسير إلا عبر انتمائها إلى نظام كلي ينفي عنها جزئيتها المضادة للعلم، وهكذا فإن الجدلية وليست القبلية priorism ، هي مضمون العلاقة بين الثقافة

وسائر حقولها ونصوصها، وإذا كانت كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى نظام ثقافة ما تتضافر جميعا- وبكيفيات متباينة- في صوغ بنية هذا النظام والتعبير عنه، فإنها تتباين فيما بينهما في درجة انكشافها وتجليها عن هذا النظام، ونظام إنتاج المعرفة المتداول في محيط كل منها[35]؛

وبما يعني أن حقلا معرفيا يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلي والصياغة الأكمل لهذا النظام؛ ولعل ذلك يرتبط في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذا الحقول، إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون ابتداء من الطبيعة الخاصة لموضوعه أكثر مقاربة للتنظير والتجريد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطا بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة تشوش على الحضور الجلي للنظام البنيوي.

وإذا كان يبدو هكذا أن النظام البنيوي لثقافة ما، إنما يتبدى من غير تشويش في أكثر حقول هذه الثقافة مقاربة للتنظير والتجريد، فإن ذلك يعني أن الفلسفة هي مجال التجلي الأظهر لأنظمة الثقافة، إذ يعكس الطابع النظري المجرد للنشاط الفلسفي، من جهة، درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرة الفلسفة، على التكشف، أكثر من غيرها، عن نظام الثقافة التي تنتمي إليها . ومن جهة أخرى فإنه إذا كان نظام الثقافة ينطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيطها، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه من علوم ومعارف، فإن الفلسفة بما هي الحقل الذي يجعل من نظام التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو

موضوع علم النفس) موضوعاً له، ساعياً إلى التماس قواعده الباطنة وشروطه المؤسسة ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاء هذا النظام بلا تشويش[36] ؛ وأخيراً فإنه إذا كان النظام في الثقافة هو كذلك لأنه كلي فإن ذلك مما يجعل قرابته مع الفلسفة أقوى، وذلك من حيث لا تعرف الفلسفة لنفسها موضوعاً إلا الكلي وليس الجزئي بكل ما ينطوي عليه من قصور ومحدودية .

وإذا كان التنظير الذي عرفته الثقافة الإسلامية قد ارتبط، حال تبلوره، بالدين على نحو جوهري، فإن ذلك يعني أن التماس نظام هذه الثقافة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الحقل الأكثر مقاربة، لا لمجرد التنظير والتجريد فقط، بل وللمضمون الديني أيضا. ولعله يكون الحقل علم الكلام الذي مضى البعض تأكيداً لطابعه التنظيري إلى أنه يمثل « الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين» فيما صار كثيرون تأكيداً لمضمونه الديني إلى حد اعتباره علم أصول الدين أو التوحيد أو الذات والصفات أو العقائد . وليس من شك في أن هذا العلم كان لا بد أن ينطوي انطلاقاً من كونه الأكثر تنظيراً والأكثر انشغالاً بالمضمون الديني على التشكل الأكمل والتعبير الأجلي عن نظام بنية الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه العلم الأكثر مركزية فيها .تلك المركزية التي راحت تتجلى في اعتبار الانتماء في العلم، لا مجرد محدد للانتماء في العقيدة أو الدين فقط، بل محدد للانتماء (أو عدمه) إلى الثقافة بأسرها[37].

وكذا فيما انتهت إليه حقول معرفية شتى داخل الثقافة من السعي إلى هذا العلم تستعير مفاهيمه، وحتى مقولات، كأسانيد نظرية وإطارات مرجعية تعالج من خلالها بعض

مشـكلاتها وقضاياهـا الخاصـة. بـل ان مركزيـة العلـم قـد راحت تتجاوز مجرد ذلك إلى أن إنجازات معرفية هامة قد تبلورت خارج حدوده الخاصة ابتداء من الانشغال بقضاياه المركزيـة[38] وأيضـا تنبثـق المركزيـة مـن حقيقـة أن آليـات وطرائـق إنتـاج المعرفـة المتداولـة ضمـن نظـام الثقافـة الإسـلامية قـد راحـت تجـد، ضمـن هـذا العـالم لا سـواه، تسـويغها النظـري الـذي كان لابـد أن يرتفـع بـها مـن مجـرد ممارسـة جزئيـة تفتقـر إلـى مـا يؤسسـها في بنيـة معرفيـة أشـمل. ولـهذا فإنـه إذا كـان الاشـتغال بتلـك الآليـات ، أو بعضها قد تم في العقائد (وهي موضوع علم الكلام) لاحقـا علـى الاشـتغال بـها في علـوم أخـري أثنـاء التدويـن، فـإن الاشتغال بها في العقـائد قـد ارتقـع بـها، بـالطبع مـن فقـر الممارسـة التـي يعزوهـا التأسـيس إلـى إغنائـها بالتأسـيس المعـرفي الشـامل [39] ولعل ذلـك مـا تؤكـده حقيقـة أن منـهج الروايـة وصحـة السـند، الـذي سبق الإلمـاح إلـى كونـه الآليـة التـي انبتـت أثنـاء التدويـن بحسـبها علـوم التفسـير والحديـث واللغـة والآداب قـد ظـل مجـرد ممارسـة تفتقـر لأي تسـويغ نظـري، إلـى أن ارتفعـت بـه نظريـة الجوهـر الفـرد ذات الحضـور المركـزي في النسـق الأشـعري، مـن هـذا المسـتوى الفقـير إلـى مسـتوى الآليـة التـي تأسسـت ميتافيزيقيـا وأنطولوجيـا، وهكـذا فـإن الأمـر في العلـم لـم يكـن يتعلـق إذن بمجرد صياغة قواعد العقائد،بل -والأهم- بصياغة قواعـد التفكير وآلياته التي اشتغلت بها الثقافة بأسرهـا، ولعل ذلـك يكشـف عـن أن سـعيا نحـو تحليـل الثقافـة الإسـلامية توطئـة لاكتشاف نظامها – لابد أن يتخذ نقطة بدئه من هذا العالم المركـزي، بـل أنـه يمكـن القـول انطلاقـا مـن أن ضربـا مـن

القطيعة مع الثقافة التراثية عبر استيعابها وتجاوزها، لم يتحقق بعد، أن الأمر « فيما يتعلق باتخاذ العلم نقطة بدء في التحليل يتجاوز إطار الثقافة التراثية إلى الثقافة الحداثية أيضا[40] .

واللافت أن رصداً للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا العلم المركزي – والذي يعد، في العمق، سياقاً لتشكل نظام الثقافة ذاتها ليتكشف عن ضروب من الاجتهاد والتعدد سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحاً أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. وبالطبع فإن ذلك لم يكن أبداً نتاجاً لتميزه الخاص وتفوقه المبدئي، بقدر ما كان اعتماداً على قوة الخارجية ، أو سلطة سياسية استمدت منه بالذات المشروعية والتبرير فراحت ترد له المقابل دعماً وتكريساً لهيمنته وسيادته التي لم تكن، عندئذ، إلا مجرد هيمنتها الخاصة [41] وهكذا فإن ما ينطوي عليه العلم من طابع استبعادي وإقصائي هو مجرد وجه لنفس الطابع يقوم في عالم الممارسة، وانطلاقاً من أن جميع عناصر العلم ومباحثه الجزئية لا بد أن تتضافر في تكريس هذا الطابع الإستبعادي وتأكيده، فإنه يمكن الاكتفاء، بالطبع، بتحليل واحد فقط من هذه العناصر؛ حتى ولو كان مجرد التعريف الذي يقدمه العلم نفسه، أو يقدمه، بالأحرى ، النسق المهيمن داخل العلم.

علم الكلام.. يتضمن الحجج (أو الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة [42] هكذا راح النسق المهيمن داخل العلم يطرح –على لسان أحد كبار منتجيه– تعريفاً للعلم لاشك في جدارته. والحق أن جدارة

هذا التعريف الذي ينطوي على التبلور النهائي للتصور الأشعري للعلم، لا تتأتى فقط من كونه يصدر عن أشعري متأخر هو (ابن خلدون)، بل -والأهم- لأنه يصدر عن أهم مؤرخ للعلوم الإسلامية في عصره؛ وإذن فإنها الجدارة المزدوجة معرفيا وعقائديا.

وإذ كان ما يلاحظ على هذا التعريف، لأول وهلة، أنه يتكشف عن مجرد السعي إلى تقديم العلم على نحو عقائدي خالص، فإن الوقوف عند بعض التساؤلات التي يثيرها - وهي كثيرة- لتتكفل بالكشف عن مضمون مغايرة بالكلية.

ولعل أول وأهم ما يثار من تساؤل يتعلق بالخصم الذي يدافع العلم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية في مواجهته، فإذ يخايل التعريف بأن هذا الدفاع قد تبلور في مواجهة الخارجين على العقائد سواء من أهل الديانات الأخرى أو الذين ينكرون الأديان على العموم الأمر الذي يعني أن العلم قد تبلور أساسا من الانشغال بالخصومة مع الآخر غير المسلم، فإنه يبدو -على العكس- أن نقطة البدء في تبلور العلم هي صراعات الداخل وخصوماته، حيث الصراع على الإمامة، وما ارتبط به من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها، كان أول واهم ما اصطرعت حوله الفرق وراحت تبلور العلم ابتداء من التفكير فيه. ولهذا فإن العلم لم ينشأ -حسبما يخايل التعريف- مدافعا عن عقائد الإسلام في مواجهة الخارجين عليه، بل نشأ، بالأحرى، من خلافات الفرق التي اشتعلت أولا صراعا في العالم ثم تنظيرا في العقائد.

وإذ كان يبدو، هكذا، أن الأمر في الحاجة إلى نوع من التحليل التاريخي لرصد السياقات السياسية التي تبلور فيها العلم، فإن ذلك ما يمكن إنجازه - لا من خارج العلم- بل من العلم ذاته؛ وأعني من مجرد رصد التباين بين نوعين من المصنفات داخل العلم، أولهما- وهي الأسبق ظهوراً- تختص بالتاريخ للفرق ، والأخرى - ذات الظهور المتأخر - تختص بوضع نظام العقائد، وتتجلي دلالة هذا التباين في الكشف عن حقيقة أن العلم قد تبلور أولاً - كنوع من التاريخ (السياسي والديني) للفرق، ثم راح يكتسي طابعاً نظرياً خالصاً للعقائد، وبالأحرى لعقائد الفريق الذي ساد وهيمن. ولعل هذه البداية للعلم تاريخاً للفرق التي تشكلت أساساً من الانشغال بقضية الإمامة - أو السياسة) تقطع بأن السياسة، لا الإيمان، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم من الانشغال به؛ مدافعاً عن موقف في مواجهة الآخر، ومنحازاً لفريق ضد آخر من الفرق المتناحرة داخل الإسلام ذاته، ثم راح - أي العلم- يكتسي طابعاً نظرياً استحالت معه الإمامة وهي جذره العيني الأول - إلى مجرد هامش تافه يسعى العلم لتغييبه، ليحيل نفسه إلى بنيه عقائدية مقدسة ينبغي تلقيها بالتسليم والخضوع، دون أي مسألة أو نقد. ولعل هذا السعي إلى تجنب المساءلة والنقد هو المسؤول عن تقديم العلم على نحو عقائدي خالص.

فإذ يتخذ العلم من عقائد الإيمان موضوعاً له، يثبته ويدافع عنه، فإنما ليوهم بأن نقده إنما يمثل نقداً لموضوعه (وهو العقائد) . وإذ يتعذر طبعاً نقد هذا الموضوع، نظراً لحساسيته الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى استحالة نقد العلم نفسه، انطلاقاً من استحالة نقد موضوعه الذي يتوحد معه

وهكذا يقدم العلم نفسه – ومنذ البدء – باعتباره غير قابل لأي نقد أو مساءلة .

والعجيب انه إذا كان هذا الجزء من التعريف قد انطوى على السعي إلى إخفاء ما يتضمنه العلم من الانحياز لفريق من المسلمين ضد الآخر (وبما يعنيه ذلك من السكوت عن الأصل السياسي للعلم) ، خلف الشعار النبيل الخاص بالدفاع عن العقائد على العموم ، فإن الجزء الثاني من التعريف قد صار إلى كشف هذا المسكوت عنه وفضحه . لأن ما صار إليه التعريف – في هذا الجزء- من أن العلم يتضمن أيضا :

« الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» لا يكتفي فقط بتحديد الفريق الذي ينحاز له العلم (وهو أهل السنة والسلف) بل ويضع اعتقادات هذا الفريق كمعيار يعد المخالف له مبتدعا ومنحرفا « فأستبدل الانحراف بالمغايرة والاختلاف والابتداع » بالرأي والاجتهاد ولعله كان يمكن -لولا الانحياز المسبق- كتابة هذا الجزء من التعريف بلغة محايدة تشير إلى الرد على مجرد المخالفين (وليس المبتدعة المنحرفين) لاعتقاد أهل السنة . ولكن النص آثر استخدام لغة مسكونة بحكم قيمة سلبي على نحو مطلق ، حيث لا تكتفي بالإشارة إلى مجرد الانحراف بما ينطوي عليه من دلالة أخلاقية سلبية ، بل وإلى الابتداع بما ينطوي عليه من الضلالة المفضية إلى سوء المصير .. وذلك بالطبع توطئة لنفي المخالف وإقصائه ، لا في هذا العالم فقط، بل وفي العالم الآخر أيضا.

وبالطبع فإن هذه اللغة المسكونة بالانحياز لابد أن تسرب انحيازها إلى القارئ الذي يصبح، ابتداء من هذا الانحياز المسبق الذي تسرب عليه،غير قادر على إنتاج معرفة حقة بموضوع العلم، سواء ما يتعلق منه النتاج الفكري لكافة المخالفين. لأهل السنة والأشاعرة (أو الفريق السائد)، أو حتى ما يتعلق بالنتاج الفكري لهذا الفريق نفسه؛ وذلك من حيث تسرب هذه اللغة إلى القارئ حكم قيمة مسبق، يكون بالطبع إيجابياً في حال الفريق السائد؛ وسلبياً في حال خصومه، وليس من شك في أن هذه الأحكام المسبقة، سواء بالسلب أو الإيجاب إنما تحول دون إنتاج القارئ لأي معرفة حقه بموضوعه.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن التعريف -في جزئيه- ينطوي على نزعتين تتضافران معاً في تغييب الإنسان والتنكر له، تتمثل (أولهما) في تلك النزعة الإستبعادية الصارمة التي تتجلى في نزوع الفريق أو النسق المهيمن داخل العلم على أن يضع نفسه في هوية واحدة مع الدين الحق، وبحيث يصبح الاختلاف معه، لا اجتهادا يكشف عن ثراء كل من الواقع والنص وتعدد الممكنات داخلهما، بل ضرباً من الانحراف عن الدين الحق ونوعاً من الإبتداع فيه. وهكذا فإن النسق الأشعري قد راح مع البغدادي، يلح تكريساً لهيمنته [43] على أن يتماهى مع « الدين القويم والصراط المستقيم مميزاً نفسه على الأنساق المناوئة التي لا تعبر إلا عن الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة» [44] فهو نسق القوامة والاستقامة في مقابل الهوى والضلالة، نسق الفرقة الناجية في مقابل الأخريات الهالكة، نسق الجماعة وأهل السنة، في مقابل أهل الفرقة والبدعة، وهكذا يتوازي

النسقان، ولا يلتقيان، في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تئول دوما إلى استبقاء واحد منها فقط، ونفي وإقصاء ما عداه؛ إذ كيف لخطاب الرأي والهوى أن يوجد وهناك القوامة والاستقامة؟ أن مآله -لا ريب - هو النفي من حقل الملة والأمة معا، وأن النفي والإقصاء يلحقانه أيضا خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير « إلى الهاوية والنار الحامية» وهكذا فإن الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المهيمن هنا لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين على النبذ الكامل لمخالفيه فيهما أيضا.

وأما ثاني النزعتين، فإنها تتعلق بذلك النزوع إلى تغييب السياسة من بناء العلم، رغم الدور المركزي الذي لعبته في تبلوره. وإذا كان هذا التغييب للسياسة قد تبدى كجزء من سعي النسق الأشعري -الذي تماهى مع العلم - إلى تحويل نفسه لبنية مقدسة لا ارتباط لها بالتاريخ، فإن ثمة دلالة أخرى لهذا التغييب تأتي من التأكيد على الغياب الأعمق للإنسان؛ حيث السياسة هي، في الجوهر، بلورة لفاعلية الإنسان في العالم سواء كان حاكما أو محكوما. وهنا فإن ما أشار الغزالي إلى اعتباره وظائفا اعتقد كافة السلف وجوبها على العوام والتي تتصاعد من التقديس والتصديق إلى الاعتراف بالعجز وعدم السؤال، ثم إلى الإمساك والكف، وحتى التسليم، أخيرا، لأهل المعرفة والعلم (45) الذين كان ينبغي أن يستحيلوا -ابتداء من ذلك كله -إلى مركز للسيادة العليا التي لا تكتفي فقط بإنتاج الشروط التي تؤسس لاستبداد السلطة الحاكمة، بل وتعمل على تأبيد هذه الشروط، وهو الاهم؛ حيث تتكشف هذه الوظائف على

نحو نموذجين عن مجمل آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة، مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي هو- في الأعمق- أحد أهم أقنعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك ما يؤكد أن الثقافة ، من خلال النسق المهيمن فيها، قد مضت -مع الغزالي- تقرن الخروج على أي واحدة من هذه الوظائف بضرورة زجر العوام والتنكيل بهم تنكيلاً يتصاعد بدوره من مجرد الضرب بالدرة إلى التلويح بالسيف والسنان [46] وهكذا فرغم ان الثقافة كانت في مجال الذي تبلورت فيه هذه الآليات وتشكلت فإنه يبقى أن السياسة كانت -في العمق- هي الحقل الخفي والمسكوت عنه، الذي يراد هذه الآليات أن تفعل فيه وتبنيه.

ولهذا فرغم أن النسق قد راح يخايل بان هذا التغييب للإنسان وقمعه، إنما يرتبط بالقصد إلى إفساح المجال أمام فاعلية الله المطلقة فإن ما ينطوي عليه من إحاطة وضع الله ذاته بالحظر بسبب هذا التغييب للإنسان [47] إنما يكشف عن القصد آخر من وراء هذا التغييب . والملاحظ أن النسق نفسه -ومن خلال فلتات لسانه - قد مضى يفضح هذا القصد الذي يسكت عنه ويلح على إخفائه،والذي لم يكن، للأسف، إلا السعي إلى إطلاق القدرة للسلاطين والحكام المستبدين الذين لا يمكن أبداً أن يجدوا ما هو أفضل من الله يتلاشى الإنسان تحت وطأته؛ إفساحا في الظاهر، لمطلق قدرته، وإنتاجاً في الباطن، لمجمل الشروط التي تجعل استبدادهم، لا مجرد شيء ممكن فحسب، بل أمراً واجب الوجود وكلي الحضور .

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد، إنما تجد ما يدعمها على نحو كامل، فيما يقيمه النسق – مع الغزالي أيضا– من رفع للفارق بين الله والسلطان، وإلى حد تكريس ضرب من التماهي الخفي بينهما، حيث «الحضرة الإلهية لا تفهم –على قوله– إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية» [48] وإذا كان يبدو هكذا، أن الغزالي قد أباح لنفسه استخدام منطق التماثل بين ما هو إنساني (الحضرة السلطانية) وما هو إلهي (الحضرة الإلهية) فإنه لا يبيح أبدا استخدام هذا التماثل حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين العوام وغيرهم من أهل المعرفة والعلم، رغم أن الجميع ينتمون إلى عالم إنساني واحد، و يلح في المقابل – على تكريس ضرب من التفاوت الصارم الذي « لا ينبغي (معه للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم أن يخلو عنه خزائن الملوك. فقد خلق الناس أشتاتا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فأنظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما ولونا وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية [49] وهكذا فإنه فيما لا يتورع الغزالي عن تكريس التماثل بين الله والسلطان من جهة، فإنه يلح– من جهة أخرى– على تكريس التفاوت بين العوام وغيرهم من منتجي المعرفة ومالكيها؛ الذين يضيفون بهذا الامتلاك للثقافة رأسمالا رمزيا يتواطأ مع الرأسمال الواقعي الذي يحوزونه أصلا، وهو التواطؤ الذي كشف عنه الغزالي بدون قصد حين مضى يرفع الفارق بين خزائن الراسخين في

العلم التي تغص بالمعارف والأسرار وبين خزائن الملوك التي لا تعمر إلا بالنفائس والأموال، والحق أن كل من التماثل والتفوت ليس هنا مجرد مقولتين معرفتين تلعبان دوراً في بناء النص، بل مقولتين سياسيتين تلعبان دوراً في بناء الواقع السياسي. إذ في حين يضع التماثل مع الله، السلطان فوق أي نقد أو مساءلة فإن التفاوت يجعل العامي معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية الأمر الذي يجعله مستوجباً للزجر والتنكيل على الدوام.

وإذا كان يبدو -هكذا- أن التعريف يتكشف، في قسميه، عن القصد إلى تغيب الإنسان وقمعه، فإن هذا القصد قد راح يتحقق بالفعل داخل النسق، عبر الإلغاء الكامل لقدرة الإنسان على الفعل والمعرفة والتقييم، بل وحتى الكينونة والوجود وهكذا فإنه إذا كان ثمة « برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكان حادث ممكن وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال» [50] فإن هذا النفي لقدرة الإنسان على الفعل،كان لابد أن يئول -على صعيد الأخلاق- إلى « المنع من أن يكون في العقل بمجرده الطريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه» [51] وإلى التأكيد على استحالة أي معرفة ضمن حدود إنسانية على الإطلاق، حتى أن العلم بأمر من قبيل « تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، قد صار غير منال ولا مدرك من جهة العقول، وان الناس محتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف» [52] وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ مثل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسماً بأن «السعر يتعلق بما

لا اختيار العبد فيه» [53] وان السعر غلاء أو رخصا يكون من « قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره» [54] وحتى فيما يتعلق بمجرد الوجود المادي للإنسان فإنه قد أصبح -ابتداء من انحلاله إلى جواهر وأعراض لا تنطوي على ما تقوم بها ذاتيا- عرضة للتصدع والتفتت والانهيار، وذلك من حيث يفتقر إلى أي مقوم داخلي أو باطني لوجوده ووحدته، ويبقى تقومه مستفادا من الخارج فقط؛ وأعني من قدرة الله المطلقة التي تتجلى - والحال كذلك - في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده [55] والحق أن هذه الأنطولوجيا التي تتبنى على شمول الإرادة وكلية القدرة؛ وليس اطراد القانون، هي قناع- في العمق- لواقع سياسي واجتماعي ينبني بدوره على شمول الإرادة وكلية القدرة وأعني إرادة المستبد وقدرته التي تصبح -آنئذ- بديلا لأي قانون ينتظم ممارسته في العالم.

وهكذا يئول الأمر إلى تجريد الإنسان من كافة ملكاته وممكناته، ليبقى المتسلط وحده خير من يعرف وأصلح من يقرر، وأفعل من يوجد، ولسوء الحظ فإن رؤانا للعالم قد تشكلت وتبلور خيالنا السياسي والاجتماعي ضمن هذا السياق، وعلى النحو الذي جعل منا كيانات نموذجية بازاء أي نظام متسلط، لأنها لا تكتفي بقبول التسلط مفروضا عليها فقط، بل إنها تستدعيه وتصنعه حين لا تجده. وهنا يجدر التنويه باستحالة الحديث عن أي حقوق الإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا، لا على نحو غير مشعور به فحسب، بل - والأهم - على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية وعينا ذاته وتفسيرها. إذ يقتضي الأمر، أو لا تحررا من هيمنة مثل

هذا الخطاب، وذلك بتفكيكه وزخزحته وكسر طرق قداسته برده إلى التاريخ الذي أنتجه، والايديولوجيا التي وجهته.

ولقد دام هذا الخطاب التراثي ينتج التسلط ويغذيه إلى أن جاء وريثه الحداثي فإضطلع بإنتاج المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقاءه والحق أن ترتيباً معكوساً للعلاقة بين البنية المعرفية وسياقها الإيديولوجي هو ما يؤسس لإنتاج التسلط في الخطاب العربي المعاصر؛ وبمعنى أنه إذا كان إنتاج التسلط يرتبط في الخطاب التراثي بتحويل النسق المهيمن فيه لنفسه إلى بنية معرفية خالصة تتنكر للتاريخ وتتسامى على الإيديولوجيا، فتحوز، عبر هذا التنكر والتسامي، كل سمات الإطلاق والقداسة، وبالشكل الذي تتمكن معه من التماهي مع الحق الخالص وإقصاء كل ضروب الاجتهاد الأخرى التي تقترن بالانحراف والإبتذاع، فإن إنتاجه (أي التسلط) في وريثه الحداثي يربط، في المقابل، بوضعه لنفسه كفضاء تتناثر فيه روئ ايديولوجية عديدة عن التقدم والنهضة تتفق، بدورها، في الجهل والتنكر للسياق الإبستمولوجي الذي أنتجها.

وهكذا ينتج خطاب التسلط مرة بأن يضع نفسه كإبستمولوجيا تتنكر للإيديولوجيا المنتجة لها، ومرة أخرى بأن يضع نفسه كإيديولوجيا تتنكر للإبستمولوجيا المنتجة لها.

فقد أظهر الخطاب العربي المعاصر – وهو خطاب الإيديولوجيا بامتياز تناطحا بين منظومات إيديولوجية شتى رأت كل منها في نفسها المخرج – الأوحد للواقع من أزمة جموده وتخلفه، لكنها جميعاً –والوضع الراهن خير شاهد –

أخفقت في تجاوز هذه الأزمة، لأنها جاءت مفروضة على الواقع من خارجه ودون أن تكون نتاجا لتطور وتراكم يلحقان بنيته الداخلية. وهذا الفرض على الواقع من خارجه يعني أننا - مع كل تيارات الخطاب - بازاء حل للأزمة مستعار وفقط يأتي التباين بين تيار وآخر -داخل الخطاب- من تباين مصدر الاستعارة؛ وأعني انه إذا كان الإسلاموي يستعير تجربة أسلافه العظام، فإن الليبرالي ينقل عن روح القوانين وتراث الليبرالية الأوربية، واما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا باستعارته لنص مغاير.

وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة دون أدنى وعي بتباين السياقات التاريخية والمعرفية بين النموذج المستعار والواقع المستعار له. وإذن فإنها ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة المعطاة، تهيمن على عقل الخطاب عند إنتاجه لأي معرفة بواقعه؛ وهي معرفة لا يمكن إلا أن تكون زائفة، لأنها لا تبدأ من الواقع لتصعد منه إلى نموذج عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبدأ من نموذج جاهز ثم تهبط منه إلى الواقع، فتبدو-ومع التجاوز بالطبع- أشبه بالوحي يتنزل بالأمر والنهي.

وفي هذا التنزل على الواقع من خارجه يكمن الجذر الأعمق للتسلط والاستبداد، إذ المعرفة، هنا، لا ترى الواقع حقلا تتبلور منه وفيه -تنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لا بد ان ينصاع لشروطها ولو بالقسر. وهي تريده ليبراليا تارة وماركسيا تارة، وسلفيا تارة أخرى، وحين يستعصي الواقع على الإنصياع لما تريده لأنها لم تنصع، بدورها لمنطق تطوره

الخاص، فإن تسلطها عليه بالسخرية والرفض يكون ردهـا الأوحد.

ولهذا فـإن « التنكيت والتبكيت» كانـا -علـى الـدوام- جزءاً من بنية الخطاب العربـي المعاصر الـذي عجـز عـن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه فانطلق يسخر ويتهم، لعله يبرأ بذلك من شقاء وعيه وتناقضه.

والعجيب إن هذا النفي الذي انتظم العلاقة بين النماذج داخل الخطاب وبين الواقع خارجه، قد انتظم العلاقة بين هذه النماذج نفسها أيضا؛ بمعنى أن كل واحد منها قد راح يؤسس وجوده على نفي الآخر وإقصائه. فقد تحولت النماذج داخل الخطاب - وبسبب تنكره المزدوج لكل من تاريخها الذي أنتجها، ولتاريخ واقعه كذلك - إلى كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في إطار وحدة أشمل يحتفظ فيها كل نموذج باختلافه عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه هنا،لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه في آن معاً. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذجه، فتثريه بتنوعها وتغنيه باختلافها، إلى ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لزاماً أن يسعى كل نموذج، في سياق تأكيده لوجوده الخاص، إلى نفي وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعى، بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفي الآخر وإزاحته. وضمن هذا السياق التناحري للنماذج (ليبرالية واشتراكية وقومية وسلفية..الخ، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم إمكان أن يصالح

بينها ويوفق. لكنه أبدا، وعلى مدى تاريخه لم ينتج توفيقا، بل أنتج -وعلى الدوام- تلفيقا. إذ الحق أن نماذج مضطرة بسبب طابعها الصوري المجرد الناتج عن انفصالها عن الواقع -إلى أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يكون بينهما أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق.

والحق أن طريقة الخطاب في إنتاج المعرفة (بكل من واقعه ونماذجه)، والتي تعد من بقايا الممارسة التراثية للعقل الفقهي في إنتاجه للمعرفة قياسا للفرع على نموذج جاهز هو الأصل، لا تقوم إلا على افتراض الفكر مطلقا خارج أي تحديد زماني أو مكاني.

وبالفعل فإن عقل الخطاب قد راح يرى في الأفكار أنساقا تهيم في الفضاء بلا تاريخ أو سياق، فتصور - تبعا لذلك - إمكان غرسها طوعا أو كرها في سياقه الخاص.. ومن هنا فقط، راح الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوربية عن الليبرالية والتنوير هادفا إلى غرسها في سياقه التاريخي المغاير، وحين لم يطاوعه الواقع - وكان ذلك لازما على أي حال- فإنه قد انتهى تاريخيا إلى أن سلم مقاليد أموره للعسكر يسعون للغرس كرها وقهرا.

وهكذا انتهت الليبرالية في العالم العربي إلى التنكر لأصولها، والحق إنها لا بد أن تنتهي هكذا، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه. وحين أخفق العسكر أيضا في هذا المسعى - طوعا أو كرها أيضا- إلى استعارة أو غرس نموذجها السلفي المضاد. ورغم النفوذ المتعاظم لهذا النموذج، فإن مصيره لن يكون أبدا أفضل من

مصائر سابقيه، إ ذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة زائفة بالواقع.

ولكن ذلك لا يعني التفكير - بطريقة حرق المراحل- في إمكان القفز على هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج السلفي للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة العقل العربي على تجاوز مرحلة التفكير طبقاً لنموذج.. الأمر الذي يبدو انه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدى له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة؛ أعني النموذج السلفي.

فعندئذ فقط سيدرك العقل ضرورة التحرر من ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة؛ هذه الابستمولوجيا التي تبدو وكأن التسلط والعنف هما أهم ثوابتها البنيوية، وذلك من حيث تأبى الإنصياع لمنطق الواقع وتصر فقط على ضرورة انصياعه وخضوعه لشروط نموذجها المعطى أن طوعاً ، وإن قهراً. ولعل تجاوز التسلط يكون، ضمن هذا السياق، مشروطاً بتجاوز هذه الإبستمولوجيا للاستعارة والإتباع إلى أخرى للخلق والإبداع. إنه إذن ليس عملاً سياسياً، بقدر ما هو فعل معرفي يتحقق بتحرير العقل أولاً من هيمنة إبستمولوجيا النماذج الجاهزة، سعياً إلى تكريس قدرته على التنظير للواقع على نحو مباشر، وليس بتوسط نموذج. والحق أن ذلك لن يتحقق إلا عبر نقد للعقل السائد في محيط الخطاب ، نقداً معرفياً يستهدف تفكيك وخلخلة آليات إنتاجه للمعرفة، وليس نقداً إيديولوجيا مارسته كثيراً فيالق الإيديولوجيين العرب، ومن دون كثير جدوى، لأنها لم تستطع الإفلات أبداً، في طريقة إنتاجها لنقدها - من أحابيل ما تنتقد.

الاستخلاص الأخير

من هنا إذن، أعني من خطاب عربي تراثي استحال فيه التسلط إلى ثابت بنيوي لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب ذاته، ومن خطاب عربي معاصر لا يعرف إلا النبذ المتبادل بين نماذجه وتشكلاته الإيديولوجية، يأتي غياب الديمقراطية. ومن دون الوعي بهذا الذي يؤسس لغيابها في العمق - توطئة لخلخلته وزحزحته - فإنه لا سبيل للحديث عن أفق للتطور الديمقراطي في العالم العربي.

وهكذا فإنه لا سبيل لأي تطور ديمقراطي عربي إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى، تلك الأزمة التي تتبدى ماثلة في اكتفائه بمجرد الاستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم النهضة - ومن بينها الديمقراطية - والعجز عن إنتاجها معرفيا في حقله الخالص.

ولقد بدا أنه لا سبيل للوعي بما يؤسس لهذه الأزمة إلا عبر ضرب من الحفر المعرفي يتجاوز تبدلات الأشكال الإيديولوجية عند سطح الخطاب إلى ذلك الثابت القار خلفها، ينتظمها ويتحكم في تطورها وتدهورها. إذ الوعي

بهذا الثابت العميق هو نقطة البدء في عمل يتوجه إلى اجتثاث كل ما يحول إنتاج الديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهضة في بنية الثقافة السائدة.

ولعل عملاً كهذا هو عمل أكثر جدوى من مجرد الدعوة السياسية، على أهميتها بالقطع، إلى بناء المؤسسات السياسية والدستورية في الواقع.

إذ الحق أن الجذر المؤسس للتسلط يقوم كما أشرنا لا في الواقع بل في بنية ثقافة لا تعرف إلا النفي والإزاحة والإقصاء، وليس النقد والتفاعل والاستيعاب، الأمر الذي يعني ضرورة التفكيك المعرفي للتسلط في وعي الخطاب أو حتى لا وعيه، وليس في مجرد الواقع.

ولعل عدم إنجاز هذا التفكيك للتسلط فيما هو معرفي، سيظل حائلاً دون تبلور ديمقراطي أصيل. وعلى هذا فإن أزمة الديمقراطية في العالم العربي ليست أزمة تنظيمات أو وثائق سياسية ودساتير بقدر ما هي أزمة ثقافة لا تنتج غير التسلط. ومن هنا فإن تطور الديمقراطية مشروط لا بمجرد النقد السياسي الذي تمارسه فصائل المعارضة للأنظمة السياسية المستبدة في عالمنا بقدر ما هو مشروط بضرب من نقد لثقافة الاستبداد ذاتها. فدون هذا النقد الأخير لن ينتج الخطاب غير الاستبداد، حتى وهو يفكر في الديمقراطية.

وهكذا فإن الأفق الممكن لتطور الديمقراطية في العالم العربي هو أفق الثقافة لا السياسة .

هوامش الفصل الأول

1- THOWAS F. O,DEA: THE SACIOLOGY OF NELIGION, (PRENTICE- HELL,INC. ENGLEWOOD CLIFF)NEW JERSEY,1966.P.20

2- فحين يقرأ المرء للإسفرائيني أن « أحدا من أسلاف أهل الأدب لم يقر بشيء من بدع الروافض والقدرية ، غير أن جماعة من المتأخرين من أهل الأدب تدنسوا بشيء من ذلك تقربا إلى ابن عباد طمعا في الدنيا والرياسة ، وأظهروا شيئا من الرفض والاعتزال ، ومن كان متدنسا بشيء من ذلك لم يجز الإعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار ، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى »،فإنه يدرك أن الأمر لا يقف عند إلصاق الدنس بالخطاب النقيض (الشيعى والمعتزلى)، بل ويتجاوز إلى تكريس الارتباط بين المدنس والدنيوى في مقابل إنفراده بوصف المقدس الذي يضعه في هوية مع الديني لا الدنيوى .

انظر الإسفرائيني : التبصير في الدين ، نشرة السيد عزت العطار الحسيني ، (مطبعة الأنوار) القاهرة ،ط 10، 1940-ص 117.

3- وإذ قد يصار إلى أن القداسة في الخطاب السني هي التي تتحدد بالقداسة في الخطاب الشيعي ، وليس العكس (حيث ميتافيزيقا الإمامة وتقديس الأئمة)، فإنه يلزم التنويه بأن مسار التقديس في الممارسة السنية،السابقة على تبلورها كخطاب ، قد انبثق سابقاً على انبثاقه في كل من الممارسة والخطاب الشيعيين.إذ الحق إنه إذا كان مسار التقديس في الخطاب الشيعي قد انبثق مع تبلور نظرية « النص من الله » كسبيل لتعيين الإمام ، وهو الأمر الذي لم يعرفه التشيع كممارسة.أبداً ، فإنه قد انبثق في الممارسة السنية أولاً؛ وأعني مع تبلور نظرية القضاء من الله كسبيل لتعيين السلطان مبكراً جداً مع معاوية ، والتي لاحت إرهاصاتها أولاً عند عثمان حين أحال الخلافة إلى رداء الله الذي كساه انظر: ابن قتيبة : الإمامة والسياسة، تحقيق: طه الزيني (مكتبة الحلبي) القاهرة 1967؛1،ص38

4- وإذا كان هذا التلازم بين الشافعية والأشعرية قد جعل ممكناً لأبن العساكر « المحقق الكبير » لسيرة الأشعري في القرن السادس ، أن يلاحظ: أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري ، وتصنيفهم الكتب الكثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري وكبار أصحابه من بناة المذهب ، كالبغدادي والجويني والغزالي والإسفرائيني والشهرستاني والآمدي والرازي وغيرهم بأصول الشافعي ،بل وصنف معظمهم فيها أيضا. انظر: ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما يسبب إلى

الإمـام أبـي الحسـن الأشـعري ، نشـرة القدسـي (مطبعـة التوفيق) دمشق 1347جـ 2 ص 140 وعلـى أي الأحـوال فإنـه يبقـى أن الأمـر إنمـا يتجـاوز مجـرد الأخـذ والتصنيـف إلـى الإنبناء ، في العمق ، حسب نفس نظام التفكير ، بل واشتغال نفس المفاهيم ، ونفس طرائق وآليات التفكير.

5- الطـبري : تـاريخ الرسـل والملـوك ، تحقيـق محمـد فضل ابراهيم (دار المعارف بمصر) القاهرة ط 1979 .4. جـ 4 ص 223.

6- المقريزي : النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم ، تحقيق حسين مؤنس (دار المعارف بمصر)القاهرة 1984ص 90.

7-وليس ذلـك فقـط مـن حيث يتعـارض مضمونـها مـع المواقف الثابتة لأبن عباس بأحقية آل البيت في الأمر ، حتى لقـد تـهدده معاويـة بـالقتل نتيجـة رفضـه المبايعـة لـيزيد ومطالبته بحق آل البيت، بل ومن حيث يكشف أسلوب هـذه الصيغة عن حرص قائلها على وضع نفسه خارج دائـرة آل البيت ، وذلـك باستخدامه للضمير لكم وليس لنـا وهـو مـا يتعـارض مـع تفـاخر ابن عبـاس المعلـن بانتسـابه لآل البيـت . وبالرغم من أن نسبة هذه الصيغة تستحيل هكذا، مضمونيا وأسلوبيا إلى ابن عبـاس ، فإنـه يبقـى أن فاعليتها هنـا إنمـا تتعلق بدلاليتها ، و ليس بصحة نسبتها .

8- وإذا كان التمثيل لذلك يـأتي نموذجيـا مـن أبـي بكـر الذي أورد البخاري: أنـه دخـل علـى امـرأة مـن أحمـس يقـال لـها زينـب ، فرآهـا لا تتكلـم ، فقـال مالـها لا تكلـم ، قـالوا حجت مصمتة (صامتة) ، قال لها تكلمي فإن هـذا لا يحل ،

هذا من عمل الجاهلية ، فتكلمت ، فقالت: من أي من أنت ؟ قال : أمرؤ من المهاجرين ، قالت أي مهاجرين ؟ قال من قريش ، قالت : من أي قريش أنت ؟ قال أنك لسؤل ،أنا أبو بكر ، قالت : ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية ؟قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم،قالت : وما الأئمة ؟ قال : أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم ، قالت: بلى، قال: فهم أولئك على الناس» فإن هذه التسوية ، التي يتضمنها هذا التمثيل، بين رؤوس وأشراف (الجاهلية) وبين أئمة (الإسلام) ستكون من بين ما سيتكأ عليه البعض في القطع بأن خلفاء الدولة العربية – سواء كانوا من الراشدين أم من الأمويين – كانت لهم خصائص زعماء القبائل العربية» انظر : البخاري: صحيح البخاري، (دار الجيل)، بيروت، دون تاريخ، مجلد2،ج 2ص 52، وكذا : عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية ، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، ط 1982.7، ص 35.

9- ابن خلدون : المقدمة ، نشرة على عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر) القاهرة ،ط 3 ، دون تاريخ، جـ2، ص 497.

10- ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والمخبر (دار الكتاب اللبناني) بيروت 1983 ، مجلد3، ص 364.

11- الشهر ستاني: الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل (مكتبة الحلبي) ، القاهرة 1968،ص 28.

12- خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ، (سينا للنشر) القاهرة ، ط 1990.1، ص 109

13- ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبق ذكره) مجلد3، ص 365.

14 -ابن خلدون : المقدمة (سبق ذكره) جـ 2 ص 489.

15- حيث « الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة » الغزالي فضائح الباطنية ، تحقيق نادي درويش (المكتب الثقافي) القاهرة بتاريخ ، ص 176- 179 والحق أن الغزالي لم يفعل في هذا النص إلا أن يبرز نظام القبيلة على نحو كامل .

16- فكلاهما - قريش والجيش - يقتسمان ، رغم كل الادعاءات ، فضاء ممارسة السياسة العربية الراهنة ، على نحو يبدو معه أن الغلبة ولا شيء سواها ، هي مصدر السلطة الأوحد في العالم العربي الآن.

17- ابن خلدون : المقدمة سبق ذكره)جـ 2 ، ص 613

18 - بل إن ابن خلدون، وانطلاقا من « الحرص على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع» ... وحيث الإجماع حجة قد راح يقرأ بالمشروعية الدينية لمبدأ الوراثة . انظر: المصدر السابق جـ 2 ص 612-613

19- ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، تحقيق طه الزيني (مكتبة الحلبي) القاهرة 1967 ص 149 . والحق إن ابن قتيبة قد أورد العديد من الاعتراضات ، في سياق عرضه الطويل لوقائع بيعة يزيد ص (143-166) .

20- ابن قتيبة : الإمامة والسياسة (سبق ذكره) جـ 1 ص 151-152.

21- المصدر السابق.ص 147

22– المصدر السابق ص 158

23– أحمد أمين : ضحى الإسلام (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة 1998، جـ 2 ص 137–138

24– حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (منشورات مكتبة المثنى) بغداد ،1386هـ،جـ1ص 41

25– ابن خلدون : المقدمة (سبق ذكره) جـ 2ص 568

26– ولعل ذلك يعني أن التمركز النقلي للثقافة ليس أبداً من نتاج الإسلام وفعله ، لأنه إنما يجد ما يؤسسه في نظام أسبق للتفكير والوجود ؛ وأعني نظام القبيلة الذي سعى الإسلام – للمفارقة إلى تجاوزه وتخطيه . ومن هنا ، لا محالة ، استحالة الارتداد بهذا التمركز إلى هيمنة نص ما في الثقافة ، حيث يبدو أن هذا التمركز النقلي هو الذي يؤسس لطريقة في مقاربة النصوص تئول إلى تحقيق هيمنتها ، وذلك عبر تحويلها إلى معلقات للاستظهار وليس القراءة . وإذن فالتمركز النقلي ، هكذا ، هو المنتج لهيمنة النص ، وليس العكس.

27– فالملاحظ أن قراءة لحلم المأمون، الذي ترد إليه عملية نقل الموروث اليوناني ، وبصرف النظر عن مدى صدق الحلم أو كذبه ، إنما تكشف عن القصد الواعي إلى تدشين عملية نقل للمأثور العقلي اليوناني لم تعرف الثقافات القديمة مثيلاً لها . انظر: ابن النديم: الفهرست، نشرة فلوجل (مكتبة خياط) بيروت ، بدون تاريخ ، ص 243. ولسوء الحظ فإن هذا النقل للمأثور العقلي لم يكن مرتبطاً بالسعي الحق إلى بلورة العقل أساساً ، بقدر ما ارتبط

بالقصد إلى توظيفه بحالته في المواجهة مع الخصوم الإيديولوجين للسلطة السائدة .

والحق أن رصدا لمصائر هذا المأثور العقلي في الإسلام لما يكشف عن أن الأمر لم يتجاوز حدود التوظيف الإيديولوجي له من جانب السلطة ، إلى إستعابه كجزء من ممارسة خلاقة تستهدف إنتاج العقل حقا . ومن هنا قسريته وعدم إنتاجه داخل الثقافة أبدا : انظر على مبروك « الإنكسار المراوغ للعقلانية ، من ابن رشد إلى ابن خلدون» (ألف : ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب) الجامعة الأمريكية بالقاهرة ،عدد16،1996،ص

28- ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الاشتغال بالعقل وعلومه « لم يظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم (أو نقلته) ومؤلفوه واستقر العلم (النقلي في جوهره)كله». ويعني أن الاشتغال بالعقل قد جاء متأخرا ، وبعد أن استقرت آليات النقل على نحو تام ، انظر : أبن خلدون :المقدمة (سبق ذكره) جـ 3 ،ص 1259.

29- وإذ تغص كتب التفسير بالذات بالعديد مما يبدو منتحلا على الله ، وخصوصا فيما يتعلق بالشارات عند النبي (صلعم) والأمة ، فإن ذلك يعني أن الثقافة لم تتورع عن الانتحال على الله نفسه .

❖- يشار هنا تحديدا إلى أن ما حدث من نسبة أحد نصوص افلاطون إلى أرسطو ، إنما يتجاوز مجرد الجهل بصحة النسبة إلى القصد ، من الثقافة ،إلى إنتاجها.

30- الرازي : مختار الصحاح ، ترتيب محمود خاطر ، (دار الكتب المصرية) القاهرة 1976 ،ص 405 .

31- البخــاري : صحيــح البخــاري ، (دار الجيــل) ، بيروت،بدون تاريخ ، مجلد 3، جـ 2 ،ص 51

32- يروي ابن قتيبة إن زياداً سمع رجلاً يسب الزمان، فقال : لو كان يدري ما الزمان لعاقبته ، وإنما الزمان هو السلطان انظر ابن قتيبة : عيون الأخبار (دار الكتب المصرية) القاهرة 1925، جـ 1،ص 5

33- الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ، نشرة محمد زاهد الكوثري (مكتبة الأزهر للتراث) ، القاهرة 1369،ص 61 ولقد بلغت أهمية هذه الصفة حد القول بأن تسمية علم بأسره قد اشتقت منها ؛ وأعني علم الكلام ، لأن أشهر مبحث فيه هو كلام الله، هل هو قديم أو حادث انظر :حسين حنفي : دراسات إسلامية ، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة دون تاريخ ، ص 7.

34- « قال سيدنا المصطفى (صلعم) فيما روى عنه : السلطان ظل الله ورمحه في الأرض » انظر ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الأشعري ، (سبق ذكره) نص 101.

35- الطبري :تاريخ الرسل والملوك (سبق ذكره) جـ 4 ص 533 .

36- محمود شكري الألوسي: بلوغ الأدب في معرفة أحوال العرب ، شرح وضبط محمد بهجة الأثري ، (المكتبة الأهلية بمصر) القاهرة ،ط 2 .1924 ،جـ 1 ص 15.

37- أ.ي . ونسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، (الإتحاد الأممي للمجامع العلمية) ،مطبعة بريل ، ليدن 1943، ص 503 .

38- حيث البخاري الحديث نفسه بدلالة الخروج والثورة ، وليس الجهل وعدم المعرفة .

39- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) ، القاهرة ،ط 8 ، 1973،ص 72

40- وذلك - حسب حاجي خليفة عنوان كتاب للرازي، كان غريبا أنه قد كتبه على شرف أحد سلاطين زمانه انظر: الرازي: أساس التقديس ، (مكتبة الحلبي) ، القاهرة، 1935 ، ص 3.

41- ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ،ج3، ص 1026

42- إذا كان ثمة من أشار ، كالجابري إلى المركزية المعرفية لعلم « أصول الفقه» داخل الثقافة الإسلامية بأسرها ، وليس بالنسبة لأصول الدين فقط ، فإنه يلزم التأكيد في المقابل ، على المركزية المضادة لعلم أصول الدين، والتي تتبني ، لا على مجرد أسبقيته التاريخية على أصول الفقه ابتداء من تبلوره كعلم للفرق أولا بل وتتجاوز إلى أسبقيته المعرفية أيضا ، والتي لا تتأتى فقط من تبلور الإسهام النظري في أصول الفقه داخله أولا ، وهو الإسهام الذي أفاد منه الشافعي بالقطع ، بل تتأتى أيضا - وهو الأهم - من حقيقة أن العديد من مسائل أصول الفقه وقضاياه إنما تجد من يؤسسها بنيويا في البناء النظري العميق لأصول الدين ، وذلك ابتداء من أن الأصوليين قد مارسوا التنظير لأصولهم الفقهية ضمن سياق من التفكير

في فضاء عقائدي خالص . وهنا فإنه إذا كان الرازي قد آثر إلا أن يجعل الشافعي متبنياً - بل مبلوراً - لأصول الدين على طريقته ، فإن مؤلفاً متأخراً (هو بياضي زادة) لم يشأ هو الآخر إلا أن يجمع من نصوص ورسائل أبي حنيفة ما كاد أن يكون مذهباً في أصول الدين يقوم وراء إنجازه الفقهي . وبالرغم مما تنطوي عليه هذه المحاولات من تعسف ، فإنه يبقى أن ذلك يكشف عن أن المركزية القائمة في الثقافة لأصول الدين ، لم تقبل إلا جعل التنظير في أصول الفقه تابعاً لبناء عقائدي قد يكون حتى مضمراً وغير معلن ، انظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ؛ (دار الطليعة) بيروت ، ط 1. 1984،ص 96. وما بعدها . والرازي : مناقب الشافعي (طبعة مصر) 1279 هـ،ص 67 وما بعدها وبياضي زادة: الأصول المنفية للإمام أبي حنيفة ، تحقيق الياس حلبي (منشورات كلية الإلهيات - جامعة مرمرة) استانبول ،1996،ص 31 وما بعدها .

43- محمود شكري الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، (سبق ذكره) حـ3 ، ص 182

44- ابن خلدون : المقدمة ، (سبق ذكره) حـ 2 ص 485 -486.

45- أو من العجم الذين « لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم » انظر: المصور السابق ،ص 486

46- ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأو الخبر ، (سبق ذكره) مجلد 2 ، ص 6 . وكذا : ابن حزم :جمهرة أنساب العرب ، (دار الكتب العلمية 9 بيروت ط 1 1983،ص2

47- السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب ، تحقيق ك . و . سترستين، (مطبعة الترقي) دمشق 1949،ص 9 .

48- انظر: علي مبروك : الإمامة والسياسة .. الخطاب التاريخي في علم العقائد (مركز الإنماء الحضاري) حلب 2004.

49- الرازي: مناقب الشافعي ، لم تحظ بمثل هذا القدر من كتب المناقب.

50- الرازي : مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص 5.

51- المصدر السابق ، ص 47 .

52- الشافعي : أحكام القرآن ، تعريف وتقديم محمد زاهد الكوثري (دار الكتب العلمية) بيروت ،1980 جـ1 ص6.

53- وهنا يشار إلى أن الفضاء الثقافي في الإسلام قد اتسع منذ ما قبل الشافعي لضرب من الترابط الحاسم والوثيق بين الأنساب والفقه بالذات ؛ حيث كان الناس في صدر الإسلام يتعلمون الأنساب كما يتعلمون الفقه ، وكانوا إذا قصدوا سعيد بن المسيب للتفقه في الدين ، قصدوا عبدالله بن ثعلبة ليأخذوا عنه الأنساب وكان الخلفاء الأربعة الراشدون أنفسهم وكثير من الفقهاء من أعلم الناس بالأنساب أيضا. انظر السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول :طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب (سبق ذكره)،ص5

54- ابن حجر العسقلاني : توالى التأسيس بمعالي ابن ادريس ، في مناقب سيدنا ومولانا الشافعي ، مكتبة الآداب القاهرة ،ط 1 ،1994،ص 178

55- الشافعي : الرسالة . تحقيق محمد سيد كيلاني (مكتبة الحلبي) ، القاهرة ،ط 2 1983، ص 11

56- المصدر السابق ،نفس الصفحة .

57- المصدر السابق ،نفس الصفحة

58- المصدر السابق ،ص 12

59- الرازي : مناقب الشافعي ، (سبق ذكره) ،ص 235،12 .

60- الشافعي :أحكام القرآن . سبق ذكره جـ 1،ص 11، وانظر الرواية نفسها في ابن حجر: توالي التأسيس بمعالي ابن ادريس ،(سبق ذكره) ، ص 191 .

61- الرازي : مناقب الشافعي ، (سبق ذكره) ص 239.

62- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

63- نصر أبو زيد : الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية (سينا للنشر) ، القاهرة ،ط 1 ، 1992، ص 45-46 .

64- ومن حسن الحظ أن رواية للشافعي قد أفادت بأنه كان من بين الصحابة أنفسهم من بلغ حدود هذا التجاوز ،حيث أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار : أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق (فضة) بأكثر من وزنها ، فقال له أبو الدرداء : سمعت

رسول الله ينهي عن مثل هذا ، فقال معاوية : ما أرى بهذا بأسا ؟ فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية : أخبره عن رسول الله ، ويخبرني عن رأيه وهكذا الرأي يجاوز الخبر عن النبي عند صحابي كمعاوية . انظر : الشافعي : الرسالة (سبق ذكره) ص 192.

65- الشافعي الرسالة (سبق ذكره) ص 51.

66 - المصدر السابق،ص 43.

67 - المصدر السابق ،ص 46-49.

68 - المصدر السابق،ص 53.

69 - وأعني من حيث لا مجال لأي تمايز بين « فرض الله أتباع سنة نبيه» (أو النص) وبين فرضه طاعة النبي نفسه (أو الشخص) . انظر المصدر السابق،ص 43-46

70 - ولعل هذه المركزية الخاصة هي الجذر الأعمق لكل أشكال المركزية التي يكاد يستحيل خطابه إلى ساحة لإنتاجها .

71 - الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل ، تحقيق محمد الصادق قمحاوي(مكتبة الحلبي) القاهرة 1972،

حـ 4 ،ص 43.

72 - ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ،(مكتبة الحلبي) القاهرة ،دون تاريخ،حـ4،ص 270.

73- الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ص 29.

74- المصدر السابق ،ص 31.

75- الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ، ص 29.

76- الرازي : مناقب الشافعي ، سبق (سبق ذكره) ص235.

77- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

78- الشافعي الرسالة.(سبق ذكره) ،ص 221.

79- المصدر السابق ،ص 25.

80- والحق أن تمييز الشافعي بين علم إحاطة في الظاهر و الباطن يكون من النص وبين علم إحاطة في الظاهر فقط يأتي من القياس ، إنما يرتبط بموقف يتعالى بالنص على حساب الاجتهاد، حتى ولو كان اجتهاداً عليه. انظر : الشافعي : الرسالة،(سبق ذكره) ،ص 212

81- حيث « ما فرض رسول الله (صلعم) شيئاً قط إلا بوحي ، ومن الوحي مايتلى (القرآن) ومنه ما يكون وحياً إلى الرسول الله (صلعم) فيستن به . وقد قيل ما لم يتل قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله ، فكان وحياً إليه» انظر الشافعي : الأم (كتاب إبطال الاستحسان) نشرة محمد زهري النجار (دار المعرفة للطباعة والنشر)بيروت ، دون تاريخ جـ 7،ص 303.

82- الشافعي : الرسالة (سبق ذكره)ص 26.

83- المصدر السابق ،ص 27.

84- المصدر السابق.

85- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

86- الشافعي : الرسالة : (سبق ذكره) ص 203.

87- المصدر السابق ،ص 204.

88- المصدر السابق ، نفس الصفحة.

89- الشافعي : الأم (كتاب جماع العلم) ، (سبق ذكره) حـ 7،ص 279.

90- انظـر : المصـدر السـابق ،ص 278 ، 286 وكـذا : الرسالة نص 175-203.

91- الشـافعي : الأم (جمـاع العلـم) ،ى (سـبق ذكـره) حـ7،ص 281.

92-المصدر السابق ص 279.

93- المصدر السابق ص 285.

94- الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ، ص 220.

95- الشافعي : الأم (سبق ذكره) حـ6، 200.

96- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

97- المصدر السابق ، نفس الصفحة.

98- الشافعي : الرسالة ، (سبق ذكره) ،ص 219.

99- المصدر السابق ،ص 224.

100- المصدر السابق ، ص 223.

101 المصدر السابق ، ص 224.

102- الشـافعي : الأم (كتـاب جمـاع العلـم) ،(سـبق ذكره) ،حـ 7 ،ص 285.

103- الشافعي : الأم ، جماع العلم (سبق ذكره) ،حـ 7 ،ص 285.

104- المصدر السابق ،ص 279، وكذا : الرسالة ، (سبق ذكره) ص 17،220.

105- انظر محمد بلتاجي : منهج عمر بن الخطاب في التشريع (دار الفكر العربي) القاهرة 1970، ص 160-161.

106- وهو طبقاً للرازي من أعرف الناس بالتواريخ انظر مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص 37.

107- الشافعي : الأم (سبق ذكره) حـ 4، ص 181.

108- - ولعل الشافعي كان يدشن ، هكذا ، مبدأ. إهدار الوقائع لحساب الأصول ، الذي سيتداوله الأشاعرة بقوة عند بنائهم لخطابهم التاريخي بالذات . انظر : علي مبروك : الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص 92 وما بعد .

109- الرازي : مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص 37.

110- ابن حجر : توالي التأسيس ، (سبق ذكره) ،ص 115. وإذا كان ابن حجر يعلق على رواية أن عمه هو الذي قدم إلى عسقلان ، وحمله إلى مكة بأن هذا غريب فإن وجه الغرابة ينبغي حين يدرك المرء أن القصد هنا ، يتجاوز الحقيقة إلى الإلحاح على إنتاج التماثل كاملاً بين النبي والشافعي . حيث يبدو وكأن التاريخ - حسب هذه الرواية - إنما يعيد مع الشافعي ما سبق وحدث بالضبط مع جد النبي شيبة الحمد بن هاشم الذي مات عنه أبوه أيضا في أرض غريبة فلما ترعرع خرج إليه المطلب بن عبد مناف (عمه) وأخذه من أمه ، وجاء به إلى مكة ، وهو مردفه على

راحلته، فظنوه أن عبد ملكة المطلب فلقبوه به (أي عبد المطلب) فغلب عليه هذا الاسم ، ثم أن المطلب عرفهم أنه ابن أخيه ، ثم أنه رباه وقام بأمره ، فثبت أن المطلب جد الشافعي رضي الله عنه كان ناصرا لهاشم ومربيا لعبد المطلب وبلغت تلك التربية إلى حيث أشتهر (المطلب بكونه عبد المطلب ، ابن أخيه أنظر الرازي : مناقب الشافعي (سبق ذكره) ص 10.

والملاحظ أنه بينما تنتج الرواية المماثلة كاملة هنا بين جد النبي وبين الشافعي ، من حيث مات عنهما أبواهما في أرض غريبة ، وحملهما الأعمام إلى مكة ، فإنها لا تنسى أن تصهر الجدين (جد النبي وجد الشافعي) في هوية الاسم الجامع عبد / المطلب ، وبالطبع فإنها مخايلات القداسة التي تبدأ بأن تجعل جد الشافعي راعيا لجد النبي ، حتى تنتهي إلى جعل الشافعي راعيا بالمثل لدين النبي من بعد .

111- مصطفى عبد الرزاق : الإمام الشافعي ـ(دار إحياء الكتب العربية - عيسى حلبي وشركاه) ، القاهرة 1945 ص 16.

113- ولعل تكرار الإشارة إلى فقره لا يعني ألبتة أنه كان عقدته بقدر ما يعني فقط أنه المفتاح لكافة ضروب المركزية التي انشغل بتثبيتها على مدى نصه . إذ يلاحظ أنه لا يسكت عن فقره أو يخفيه ، بل يظهره ويتحدث عنه إلى حد يكاد معه أن يفتخر به ، تماما كما يفتخر بنسبه .

114- مصطفى عبد الرزاق : الإمام الشافعي ،(سبق ذكره) ص 38.

115- وهكذا فإن ما أشار إليه ابن خلدون من تفوق الموالي - العجم ، في العلوم ، على العرب ، لا يرتبط أي شروط عقلية ، بقدر ما يرتبط بأوضاع إجتماعية بالأساس، وأعني من حيث إنشغل العرب بالسيف (فاتحين) ، فيما تركوا لغيرهم القلم (منظرين).

116- نقلاً عن : مصطفى عبد الرزاق : الإمام الشافعي، (سبق ذكره) ، ص 23-24.

117- ابن حجر: توالي التأسيس، (سبق ذكره) ص 117.

118- الشافعي: أحكام القرآن، (سبق ذكره) جـ1 ،ص6.

119- فعلى مدى نصه المؤسس القصير إلا بأنه عن أصول الديانة ، الذي لاتتجاوز صفحاته السبعين عدداً،استخدام الأشعري ما يدنو من ثلاثمائة وخمسين أثراً من القرآن والحديث والصحابة والعلماء وحملة الآثار ، بل وحتى آثاراً ليست منسوبة لأحد ، الأمر الذي يعني أن حوالي خمسة آثار تقريباً تحضر في كل صفحة من صفحات نصه وبها يحيل إلى سيادة آليه التفكير بالنص على بناء خطابه على نحو كامل . انظر : الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ،نشرة قصي الخطيب (القاهرة : المكتبة السلفية ، د.ت).

120- ابن عساكر ،تبيين كذب المفترى سبق ذكره ،ص 43 وما بعدها .

121- الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل (القاهرة: مكتبة الحلبي، 1968) ، ج1، ص94 .

122– لـولا تخـوف الاسـتطالة(وقتـا ومسـاحة) لاتسـع التحليل لتفكيك ضروب من التقديس أكثر خفاء ومراوغة ، ولهذا فإن الأمر لا يتجاوز هنا توطئة لها ما بعدها.

123– وإلـى حد أن واحـدا مـن أفـراد هـذه السـلالة – أعني الرازي – سيجعل من تأسيس التقديس عنوانا لأحد كتبه.

124– فليس من معنى لإصرار الإعلاميات العربية على تفخيـم الحكـام – رغـم كـل بؤسـهم – بأوصـاف الجلالـة والسمو بكل ما تخايل به إيحاءات معلومة، إلا تثبيت المخايلة بمـا سـبق وانسـرب من بنـاء الثقافـة إلـى الوعـي، واللاوعـي الجمعي بالآحرى، تعاليا بالسلطان إلى مقام الإله.

هوامش الفصل الثاني

ا- افاض الفلاسفة الألمان – وعلى الأخص هيجل. وإشنجلر، رغم تباينهما- في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ في حين يتبين هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اشبنجلر يراه- كالموناد عند ليبنتز- مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث أن الحضارة تعبر عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى، تمام الاختلاف، في جوهره وأسلوبه وممكنات وجوده. أنظر هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ح1، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،(دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة 1980، ص 161- 162، واشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، (دار مكتبة الحياة) بيروت 1964، 3 أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ولا بد هنا من ملاحظة أن هذه الروح لا تمثل وجودا متعاليا على التاريخ، بحيث تبدو معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسبقا، بقدر ما تتبلور في التاريخ – وإن في واحدة من لحظات تبلورها على الأقل – ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملية التاريخية على نحو مباشر، لكنه...وحتى مع التجاوز عن الأصل الأ نطولوجي لهذه الروح، فإنه لا إدراك

لها أبدا خارج التاريخ: الأمر الذي يعني أنها لا تتفضل - أن وجودا أو إدراكا - عن تاريخها أبدا.

2- حسن حنفى: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ص3، 1987، ص131 ويبدو لحسن الحظ أن ذلك يمثل مبدأ مطلقا. إذ الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفا لما تعتقد أنه الحقيقي،.. وبوصفه النفس المتغلغله في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب انظر: هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ح1 (سبق ذكره) ص158.

3- ج. سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي (منشورات دار الأداب- بيروت) ط1 1966، ص43.

4 - لعله يلزم التأكيد على أن الاكتمال، موضوع النقد هنا، هو بالطبع ما يخص التأويل، لا التنزيل. إذا الحق أن ثمة مفارقة ينطوي عليها الوحي بما هو (التنزيل) في مقابل انفتاح ولا تناهي (التأويل): حيث التأثير في التاريخ في حاجة، على الدوام، إلى فعل تأويلي منفتح وخلاق. وإذن فإنها مفارقة (الوحى) التي تجعله ينطوي على الاكتمال والانفتاح في آن معا أو تجعله بناء منطويا على الهوية والاختلاف معا.

5 - ولعل في ذلك ما يؤدي إلى ترسيخ أساس نظري للاختلاف، يسمح بقبوله كمبدأ أصيل في عالم الممارسة، وهو ما يعد التوطئة الأزمة لتكريس مبدأ التسامح الذي يعد شرطا لازما لبناء عالم إنساني حقيقي.

6 - وإذ لا ينطوي الوعي السلفي الراهن. في مصر وغيرها، إلا على مجرد التكرار الممل للوحي، فإن ذلك يكشف عن تصويره للوحي هوية لا تحيل إلا نفسها، ولسوء الحظ فإن

الوعي لا يرى في تصور الآخرين للوحي هوية تنفتح للعالم فتسعه وتتسع به في آن معا، مجرد تصور ممكن للوحي، بل يرى فيه ما يدنو من إنكاره. والحق أن الأمر لا يتعلق، في العمق، بالتباين بين تصورين أحدهما يقبل الوحي والآخر ينكره، بقدر ما يتعلق بالتباين بين علاقتين مع الوحي، إحداهما تكتفي بمجرد استهلاكه وتكراره، في حين تطمح الأخرى إلى إبداعه وإعادة إنتاجه ضمن شروط مستجدة.

7- ابن عربي: فصوص الحكم، بشرح القاشاني، (مكتبة الحلبي بمصر)، القاهرة ط2، 1966،ص11-12.

8 - بالطبع فإنها مفارقة الحاكمية التي تنتهي، والحال كذلك، إلى إهدار فاعلية الوحي، وذلك من حيث تبتغى تكريس هيمنته الشاملة: وهو الإهدار الذي يأتيها من نفي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يعد جزءا من تصميم بنية الوحي، لا بما هو مجرد قصد له، بل- والأهم- باعتباره أداة حياته الحقة في التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام على، عندما أثيرت مسألة (الحاكمية) للمرة الأولى أثناء حرب صفين، بعد أن رفع خصوم الإمام القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى تحكيم كتاب الله'، واندفع بعض أنصار الإمام – وقد خدعتهم الحيلة – يرددون نفس الدعوى فما كان من الإمام إلا أن راح ينبه أصحابه إلى القرآن إنما (هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطبق عنه الرجال) وكان يعني بالطبع، أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا من خلال الإنسان وبه.

9- وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أن هذه الضروب نفسها من الإبداع النظري تتحدد بنوع الممارسة الواقعية القائمة وأن عبر السعي إلى تجاوزها في الأغلب.

10 – ومن حسن الحظ أن ذلك تحديدا، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار: وأعني الفارابي وابن خلدون خاصة، إذ الدولة، عندهما، تبدو تجليا للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعها، ومن هنا تمايزها عن دولة– ومن هنا تمايزها عن دولة- المدينة اليونانية بما هي تحقق لفكرة حضارية مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابي خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تنطوي عليها كل منهما. ومن هنا أيضا تمايزها عن الدولة العربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

11– هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ ج1، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر) القاهرة، 1980 ص156، ولكن لا ينبغي أن يستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، (المصدر السابق ص 159)، واذن فإن الدولة تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق وتتحدد بها أيضا، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

12– فإذا ارتبط التبلور التاريخي بإنتقال الانسان من حالة الوجود الطبيعي إلى حالة الوجود الاجتماعى والسياسي المنظم عبر العقل، فإن ذلك يؤكد على أن (الدولة) هي الأصل التكوين التاريخي للعالم. وبالطبع فإن الأمر نفسه ينطبق على الإمامة التي استطاعت بدورها أن ترتفع بالإنسان، في شبه

الجزيرة، في حالة الوجود الطبيعي في قبيلة إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم في الدولة ورغم أن القبيلة قد ظلت فاعلة وبقوة، في بناء هذه الدولة، فإنها لم تعد، هنا، وجودا مستقلا بذاته، بل راح يتجلى حضورها من خلال الدولة فقط.

13- ولعل كون الإمامة هي الأساس لكل هذا النشاط الإبداع يتأتى من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل معرفي انبثق أساسا من الانشغال بمعضلة الإمامة، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة فقد كان الانشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعين النظري الأول للوحي في (علم الكلام)، وهذا العلم هو الحقل الذي تبلورت في فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذي راحت معه كافة الممارسات الإبداعية في حقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقهى وبلاغة وتفسير وغيرها تتوجه تأكيدا لإنتمائها إلى نفس الثقافة - إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

14- رغم أن الإمامة التي يقترن بها التأويل، على هذا النحو من العمق تتجاوز كونها مجرد سياسة، فإن كون السياسة لا تغيب عنها رغم كل شيء، يحيل إلى الرابطة الجوهرية التي عرفتها الثقافة العربية (التراثية والحداثية) بين الثقافة والسياسة ، وإلى حد أن مسار الواحدة منها يكاد أن يكون نفس مسار الأخرى.

15- فإذا اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلا : نحن ضربناكم على تنزيله ، واليوم نضربكم على تأويله نقلا عن : كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط 2 ، القاهرة 1966، ،ص 412، فإنه كان يكشف

بذلك عن ان الإمامة (أو الخلافة ، كأصل للنزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون أن يعني ذلك جوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضا، فالأشعرية، مثلاً، كجوهر تأويلي لسلطة ما (هي السلطة التي سادت أبداً) لم تكن تحدد السلطة (ى كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما معاً؛ أعني الإمامة والتأويل بالطبع.

16- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، 1326 هـ،ص 193. والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضاءل - وإلى حد الغياب أحياناً - في النصوص السنية. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذين اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من انقطاع الذين تكرس مع ولاية معاوية بين الأمراء والعلماء، حيث كان الأمراء - حسب ابن العربي - قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فإطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً، والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، نقلاً عن: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت ،ط 1، 1990، ص 234، ولعل دلالة هذا الإنفصال بين العلماء والأمراء تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم توحدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، ودولته مع معاوية (انظر: المصدر السابق ، ص 235). ولعل ذلك ما يؤكد إصرار الشيعة - في المقابل - على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحد كجزء من

تأسيسهم، بالطبع بنموذج دولة التنزيل ، حيث يتوحد في شخص الرسول (صلعم) الإمامة والتأويل في شخص واحد. بينما لا يشترط ذلك عند أهل السنة،وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

17- ومن المفارقات أن ثمة، لإبن قتيبة نفسه، نصا يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط؛ وأعني به نصه الشهير الإمامة والسياسة.

18- ولعل ذلك هو مأزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها إلى تكريسها عبر الفرض القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج.

19- وبالطبع فإنني أعني دولة آل عثمان، التي لم تعرف شيئا تقدمه للإسلام ، على مدى القرون، إلا مجرد القوة تحميه بها، والحق أن الإسلام لم يكن، على مدى هذه الفترة الطويلة، في حاجة إلى قوة فقط، بقدر ماكانت حاجته ماسة إلى ضخ الدماء في شرايين حضارته الشاحبة، وذلك عبر تطوير مبدأ الوحي وإغنائه. وهنا لم يكن آل عثمان - الذين كانوامجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ ، ودونما أ ي سند من حضارة أو تراث - يملكون ألبتة شيئا يقدمونه للإسلام.

20 - إذ الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقتها مع المراكز بأكثر مما ترتكز على مجتمعها انظر على أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير) ، بيروت ط 1 ،1985 ، ص 199. ولعل ذلك يرتبط بظروف نشأة البورجوازيات أو النخب العربية، التي كانت بيدها مهماز النهضة والاستقلال، في عصر تحول

البورجوازية الأوربية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولاً إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوربية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوماً بهذا الهم لا غيره، حتى لقد لاح للبعض أن ' تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعمارى، وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام أنظر: برهان غليون: بيان مجرد من أجل الديمقراطية ، (مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ،ط 4 ، 1986 ، ص 38)

21 – انظر: علي مبروك: مساهمة في التحليل المعرفي للعنف السياسي (كتاباً قضايا فكرية) ، العدد 14،13 (الأصوليات الإسلامية) ، اكتوبر 1993،ض 420–426.

22 – وهكذا فإن حجراً ما أو قطعة من المعدن او الخشب هي مجرد شيء بلا هوية أو معنى ولكنها حين تتشكل طبقاً لمبدأ روحي ما، لا تصبح حجراً أو قطعة من معدن ، بل تشكيلاً يجسد روح حضارة أو نظام ثقافة ما.

23 – وهكذا رغم أن السياسة تتحدد بالثقافة ، فإنها تحددها كذلك.

24 – محمد عابر الجابري : تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر) ، بيروت ط 1، 1984،ص 346.

25 – بل إنه إذا كان هذا التحول قد انبثق في الإسلام، بعد أن تبلورت حوله سلطة تحكم باسمه، وتمارس أقسى ضروب القمع العقلي والسياسي، حتى لقد آلت إلى ضرب من الإغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم ، فإن هذا التحول يبدو عاماً وشاملاً، وذلك من حيث قدم هيجل تحليلاً لظاهرة التحول هذه

يتعلق بالديانة المسيحية، في كتابه ' وضعية الديانة المسيحية '
وفيه رد هيجل تحول المسيحية من دين لا مجال فيه لاغتراب الإنسان عن ذاته، إلى مذهب كهنوتي جامد، إلى تحول المسيحية إلى (سلطة) تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإدارة والعقل. ولهذا جعل هيجل مهمة جيلنا (وإذا كان يقصد جيله، فإنها مهمة جيلنا أيضا) أن يضطلع بجمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء وذلك عبر تقويض ما هو كهنوتي وجامد في المسيحية. انظر: محمود رجب: الاغتراب ، (دار المعارف بمصر) ط2، 1986، ص 125- 127- 133. وزكريا إبراهيم: هيجل ،(مكتبة مصر) القاهرة 1970، ص 44-45.

26 – فقد صار ابن خلدون إلى أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني؛ والسيف شريك في المعونة وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا، ويقل أهلها بما ينالها من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى استظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة وأسنى إقطاعا، وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك؛ فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة في مضاجع أغمادها إلا إذا نابت

نائبة أو دعيت إلى سد فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها، فتكون أرباب الأقلام في هذه الحالة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً، وفي خلواته نجياً (أي مسامراً) لأنه (أي القلم) حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في اعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره ابن خلدون: المقدمة ج 2 (دار نهضة مصر) ، القاهرة ،ط3، بدون تاريخ نص 695-696 . وإذ يبدو ابن خلدون، هكذا، نموذجاً للمثقف الذي يرى في الثقافة مجرد مطية لصاحب الدولة يمتطيها حين يشاء، فإن الغريب حقاً أن ثمة من الحكام أنفسهم من كان أكثر وعياً بالدور الذي يلعبه المثقف للسياسي، فهذا نظام الملك - الوزير العباسي المشهور نموذج (للسياسي) الذي يعرف قيمة كبيرة (للمثقف) الذي كأنه الغزالي فإذا كان من جملة سعى به البعض ضده عند السلطان أن قال للسلطان إنه لن ينفق في كل سنة على الفقهاء والصوفية والقراء (وهم مثقفو العصر) ثلاثمائة ألف دينار، ولو جيش بها جيشاً لطعن بها باب القسطنطينية فإستحضر السلطان نظام الملك الوزير واستفسره عن الحال. فقال: يا سلطان العالم .. أنك تنفق على الجيوش المحاربة في كل سنة أضعاف هذا المال، مع أن أقواهم وأرماهم لا تبلغ رميته ميلا ولا يضرب سيفه إلا ما قرب منه، وأنا أجيش لك جيشاً تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء من الله .انظر صدر الدين علي الحسيني: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق محمد نور الدين (دار إقرأ) ط2، بيروت 186،ص 140-141

وهكذا فقد كان الحكام بحاجة ماسة إلى تقريب العلماء وتكريمهم ليؤيدوا سلطانهم الدنيوي بسلطان العلماء الروحي انظر أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، (دار الهلال) القاهرة ،دون تاريخ ،ص 13.

27 – ولعل سيادة هذا النمط من التفكير النقلي تتأتى من أن النقل كان الآلية الجوهرية التي اشتغل بها العقل الإسلامي طوال حقبة ممتدة، وحتى اللحظة المركزية في تشكل الثقافة الإسلامية؛ أعني لحظة التدوين، بل وأثناء هذه الحظة وحتى بعدها، إذ الحق أن معظم العلوم التأسيسية في الثقافة، والتي كان يتشكل فيها العقل بمثل ما كان يشكلها قد راحت تتبلور أساسا حسب هذه الآلية النقلية وحيث المؤلفون في التفسير في ذلك العصر (كانوا) يعتمدون على نقل ما روى من تفسير الآيات عند الصحابة والتابعين،فإن زادوا شيئا فترجيح أحد هذه الأقوال، وكذلك الشأن في الحديث أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وامتحان اسانيدها (رواتها ونقلتها) لمعرفة جيدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يقال في علم اللغة والأدب، إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية في الحديث، فاللغوي يروي ما سمع من العرب، أو يروي ما سمع من العلماء شافهوا العرب وهكذا، والأديب يروي ما سمع من إعرابي أو عالم، وكثيرا ما يذكر السند كما يذكر المحدث مثل الذي نرى في كتاب الأغاني. انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ 2 (الهيئة العامة للكتاب)، القاهرة 1998، ص 16، وإذ يبدو، هكذا، أن النقل يمثل الآلية الجوهرية التي تشكلت بها الثقافة، فإن ذلك ما يبرر مركزية داخلها.

28 – إذ الحق إن آلية التفكير النقلي، كانت تلائم تماماً وضعاً تاريخياً واجتماعياً، راح يقصد إلى تثبيت الأوضاع القائمة لصالح الأجنحة المتميزة اجتماعيا واقتصاديا من قريش، والتي حسمت الأمر لنفسها على نحو نهائي منذ الفتنة، وراحت تسعى إلى تثبيت دعائم سلطتها من خلال أنظمة الثقافة . والحق أنه يلزم التأكيد هنا على أنه فيما يكون(العقل) ، خصوصاً حين يتسلح بالنقد هو آلية نفي القائم وتقويضه ، فإن نقيضه (النقل) في المقابل، يكون آلية تثبيت هذا القائم وتكريسه .

29 – والحق أن أولوية التوحيد على العدل عند القاضي عبد الجبار تتجاوز ما صار إليه البعض من أن قيمة التوحيد أعلى من قيمة العدل : انظر تصدير: أحمد فؤاد الأهواني لكتاب القاضي : شرح الأصول الخمسة، نشرة عبد الكريم العثماني (مكتبة وهبة) القاهرة 1965، ص 10 إلى أن تكون نتاج الأشعرية المبكرة للقاضي ؛ الذي كان في ابتداء حالة يذهب في الأول مذهب الأشعرية انظر : ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ، تصحيح توما أرنولد (دار صادر) بيروت ،1316هـ ص 66.ولعل ذلك يعني ان الأشعرية المبكرة للقاضي عبد الجبار لم تفارق تماماًبناء تفكيره ، بل تخفت داخل لا وعيه المعرفي وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل عنده ، وحتى على بناء المضمون أحياناً . ولابد ،هنا، من ملاحظة أن الأمر فيما يتعلق بإنسراب الآليات الأشعرية إلى الاعتزال يتجاوز الشخصي إلى موضوعي؛ واعني أنه يتجاوز ما هو خاص بالأشعرية المبكرة للقاضي ، إلى شروط الحصار الأشعري للاعتزال والتي دفعته لا واعيا إلى تبني آلياته .

30 - انظـر قـراءة أوسـع لظـاهرة الإنسـراب المعـرفي إلـى الخطابات المناوئة في : علي مبروك: السياسة والتاريخ، الخطاب التـاريخ في علـم العقـائد (دار التنويـر) بـيروت (تحـت الطبـع) ، الفصـل الرابـع بـالذات، الـذي يتـابع، في أحـد جوانبـه، ظـاهرة الإنسـراب الأشـعري إلـي خطابـات الفـرق المعارضـة، وبـالذات الشيعة والمعتزلة وكذا: الإنكسار المراوغ للعقلانية ابن رشـد إلـى ابـن خلـدون، في (ألـف) مجلـة البلاغـة المقارنـة، الصـادرة عـن الجامعـة الأمريكيـة بالقـاهرة، العـدد16، 1996، عـن (ابـن رشـد والـتراث العقلانـي في الشـرق والغـرب) ص -890- 115 حيـث الأمـر يتعلـق بمتابعـة ظـاهرة الإنسـراب نفسـها فيمـا يعـرف بالخطابات الأكثر عقلانية عند ابن رشد وابن خلـدون، وكـذا الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، قراءة أولية، في (أدب ونقـد) ، العـدد 140، 1 أبريـل 1997،ص 89-95 حيـث متابعـة الظاهرة نفسها في أحد الخطابات المعاصرة والحق أن الظـاهرة في حاجة إلى دراسة أعمق.

31 - وإذا كان يشار في ضرب المثل على هـذه المشاركة، إلى القول الشهير الذي خاطب به أبو بكر رعيته قائلا إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني فإن ما جرى أثناء تولية علي بن أبي طالب يكشف عن حدود هذه المشاركة على نحو كامل، فقد بويع علي خليفة، لا بوصاية مباشرة من خليفة كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان، وأختـاره أولئـك الذيـن أسـماهم معاويـة (أويـاش أهـل العـراق وحمقـى الفسـطاط (مصـر) وغوغـاء السـودا) ، وليـس أشـراف القوم وسادتهم، وهكذا للمرة الأولى والأخيرة فيما يبدو يختار المسـتضعفون مـن العامـة والغوغـاء، وليـس السـادة والرؤسـاء.

والحق أن علينا نفسه لم يستوعب لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهري- كان مؤقتا للأسف- في بنية النظام السياسي، فإنه عندما أتى (الناس وليس السادة) عليا في داره، فقالوا نبايعك، فمد يدك، لا بد من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك اليكم، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة وهكذا تقف حدود المشاركة عند (الصفوة) من أهل الشورى وبدر ولا تبلغ (العامة) أبدا أن الناس قد خوّفوا عليا وثاروا عليه فقبلها منهم لكان قد غصر عينيه عليها ثالثة، حسب إقرار الأشتر النخعي ((أحد خلصائه، انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، (طبعة الحلبي) القاهرة 1967، ج1 ص47-47.

32 – ولقد كشف معاوية عن هذا الطابع المراوغ لسياسته، حين راح يغطى على جوهرها التسلطي قائلا انا لا نحول بين الناس وبين السنتهم ما لم يحولوا بينا وبين سلطاننا فبدا وكأنه يسمح للناس بدور ولو كان مجرد الثرثرة، وهو الذي سمح لنفسه بالتعالي بمسألة توريث الحكم ليزيد ابنه، من كونها أمرا تحقق بإرادته وقضائه الخاص، إلي كونها قضاء من الله، وذلك حين مضي في مواجهة ناقديه، إلى أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أهم أمرهم، أنظر ابن قتيبة: مصدر سابق ص 158.

33 – وفيما يناسب القول الأول واحد من المعتزلة الأوائل الذين مارسوا الثورة في حقل السياسة، فإن هذا القول الأخير يناسب واحد من المتأخرين الذين انشغلوا بالمعارضة في خطاب الثقافة.

34 – محمد رضا المظهر: عقائد الإمامية، بيروت 1973، ص74.

35 – وهكذا فإن نظام إنتاج المعرفة المتداول في حقل التاريخ مثلا، لا يختلف فقط عن نظيره المتداول في حقل علم آخر كالبلاغة مثلا، بل إنه يختلف داخل نفسه حقل التاريخ عند ابن خلدون عنه كان قبله، وبالطبع دون أن يحول هذا الاختلاف عن انطواء نظام الثقافة الكلي عليها جميعا.

36 – ولعله يرتبط بذلك ما صار اليه هيجل من أن ((أكمل وعى يمكن أن تحصله أيه حقبة تاريخية عن نفسها، انما هو ذلك الوعي الذى تحصله لدى الفلاسفة.

37 – وهنا يشار إلى ما صار إليه بعض الأشاعرة من اختتام نصوصهم بذكر مالهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة، وتفسير القرآن وعلم السنة والحديث، والفقه والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة... حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يرجع إليه في تعريف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة... (وحتى إذا) صنف بعض متأخرى القدرية(مثلا) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول أنظر: الأسفرائيينى: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسينى، (مطبعة الأنوار) القاهرة ص1، 1940،ص118. وهكذا يكشف النص عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق الثقافة الإسلامية إنما تنتمى إلى بنية النسق المهيمن داخل علم الكلام (وهو نسق الأشعري)، وإن

الانساق المناوئة لهذا النسق، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول في الثقافة.

38 - وهنا يشار إلى المنجز البلاغي الكبير للجرجانى المائل في نظرية النظم - التي تعد رأس الأمر وتمامه في البلاغة العربية- لا يمكن أن يجد تفسيره كاملا الا في كونه قد تبلور كجزء من الانشغال بقضية كلام الله التى تعد أحد قضايا علم الكلام الهامة.

39 - والحق أنه يلزم التمييز، فيما يتعلق بنشأة العلوم بين كل الأسبقية التاريخية والأسبقية المعرفية، إذ ثمة من العلوم ما يكون الأسبق تاريخيا في التبلور، لكنه تابع معرفيا لما تبلور لاحقا عليه، وذلك من حيث يجد فى الذي يلحقه مجمل الشروط المعرفية التى تجعل تبلوره ممكنا. ولعل ذلك ما تؤكده- مثلا- حقيقة أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفيا لعلم أصول الفقه، رغم هذا العلم الأخير قد أنجز اكتماله المنهجى قبل أصول الدين. ولهذا فإنه لن يكون غريبا أن يمضى باحث كبير إلى أن القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الدخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (في أصول الدين)، تماما مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التى وجهت ومن الداخل كذلك- القواعد المنهجية التي قررها الشافعي، أنظر الجابرى: تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت، ط1، 1984، ص116، إذ كان يعني، بالطبع، أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت قواعد الأشعري العقدية انطلاقاً من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقا من

الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلم أصول الدين على أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي، وليس التاريخي، هو ما يعول عليه في سياق تحليل بنيوي للثقافة.

40 _ وذلك_ لحسن الحظ- ما يؤكده باحث معاصر راح يسرد تجربته راويا، طيلة سنوات عديدة كنت أعقد أن الحل يكمن في الإبستمولوجيا، وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوربا وجامعاتها كنت مسحورا قبل كل شيء بالحداثة والعلم والتكنلوجيا. وكنت مسحورا بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوربا، وأتاحت لأوربا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة هى التى تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة. وهى التى تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت أكتشف - ويالدهشتى الكبرى - أن الحل يمكن أولا في الثيولوجيا لا في الإبستمولوجيا أنه يمكن في علم الكلام، في علم الله، فى علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتما تحرير الأرض. وعرفت ألا جدوى من تحرير الأرض قبل تحرير السماء. هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا هذه السماء التي تراكمت فيها الغيوم السوداء وادلهمت على مر القرون السكولاستيكية أنظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات مقال ضمن مجلة الوحدة التي تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية الرباط العدد 102،101 فبراير/ مارس 1993 ص24.

41 – وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار– كالأشعرية مثلا– في إطار العلم– والثقافة بالتالي– لا ترجع– على عكس ما يجري الإيهام به– إلى أي جدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق هيمنة بعض الممكنات ويفرض تهميش غيرها، ولكنه إذ يستنفد هذا الذى يحقق هيمنته، وبحيث يجعل التحول عنه لازما، فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استنفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخى، وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

42 – ابن خلدون: المقدمة ج3 (سبق ذكره)، ص 1069.

43 – يلح الكثيرون على ربط هيمنة النسق أو الخطاب الاشعري بكونه خطابا الوسط لأمة جعلها الله أمة وسطا. والحق أن قراءة عميقة لبنية الخطاب الأشعري لتتكفل بالكشف عن كونه ليس خطابا للوسط بحال، بل انه خطاب إطلاق وإلغاء بلا وسط، إطلاق الفاعلية والتأثير للمطلق (إلها في المجرد وحاكما في المتعين)، وإلغاء فاعلية الإنسان والعالم، والحق أن ذلك يعني أنه لا علاقة لهيمنة الخطاب بمضمونه المعرفي الحق، بل الأمر يتعلق بدواع أخرى غير معرفية.

44 – البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الأفاق الجديدة) بيروت 1973، ص2–3.

45 – الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام،(دار الكتاب العربي)، بيروت 1973،ص54.

46 – المصدر السابق، 63،83.

47 – ولعله يشار هنا –مثلا لا حصرا– إلى أن ثمة من أدرك في التصور الأشعري لصفات الله قديمة وزائدة على ذاته ما يؤدى إلى إثبات قدماء مع الذات...فإن (من أثبت معنى صفة

قديمة فقد أثبت الهين) وذلك على قول واصل بن عطاء الذي أثبته الشهرستاني، وذلك من حيث يكون مع الذات - والحال كذلك - ما هو غيرها، لأنه زائد عليها وليس هو هي، ورغم ذلك فهو قديم. والملاحظ أن هذا البناء للصفات قد ارتبط جوهريا بالسعي إلى تصورها بمعزل عن أي شرط إنساني، في حين ارتبط تصورها في هوية واحدة مع الذات- حسب المعتزلة- بالتأكيد على الدور الإنساني في بنائها.

48 - الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)،ص85.

49 - الغزالي: إلجام العوام عن الكلام، (سبق ذكره)، ص84.

50 - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، د.ت، ص43،47.

51 - الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثى اليسوعي، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد، 1957،ص105.

52 - المرجع السابق، ص 129.

53 - الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة، 1950 ص367.

54 - الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص 330، وإذا يبدو الاحتكار، هكذا، فعلا من الله، لا من المحتكر، فإن ذلك يؤكد على قصد النسق إلى التستر بالله على كل ضروب الممارسة اللاإنسانية من تسلط واحتكار غيره.

55 - على مبروك: النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير) بيروت ط1998،20،ص 182 وما بعدها.



حلب - سورية - محطة بغداد، الركن الاميركي - ص.ب 6333

هاتف : 2257565 (21) - فاكس: 2257565 (21) 00963

البريد الإلكتروني: cec-publ@scs-net.org

السلطة والمقدس

جدل السياسي والثقافي في الإسلام

يتجاوز هذا الكتاب سؤال النهضة الذي طرح في مطالع القرن الماضي ((لماذا تخلف المسلمون ، ولماذا تقدم غيرهم ؟)) ويحاول مؤلف الكتاب ((علي مبروك)) إحالة سؤال النهضة إلى سؤال السياسة : ((كيف السبيل إلى تجاوز الإستبداد ؟ !)) .

شهد العالم العربي تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير ، ولكن موجة الإنقلابات العسكرية كتبت النهاية المأساوية لهذه التجارب ، وأعلنت عودة الإستبداد صريحاً لايكذب ! ويرتبط مأزق الديمقراطية في العالم العربي بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها ، رغم محاولات بعضهم الذي يتجلى في مجرد بناء مؤسسات المجتمع المدني !

وبالرغم من قيمة تلك الجهود ، فإن أحداً لم يتجاوز في بحثه ، تنظيراً وممارسة ، لتخطي الإستبداد السياسي إلى ماورائه ((وأعني إلى الثقافة بماهي خطاب يؤسس لكل ممارسة ، حتى السياسي منها ، والحق أن ظروف الإخفاق الراهن - في المسألة الديمقراطية وغيرها - تقتضي الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها في ال...))

يحاول الباحث في كتابه القيم هذا المحاولة ... الإطلالات المنهجية في أعماله السابقة ، عما ي... كل ماهو إنساني وديمقراطي في بنية الثقاف...

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER - ESSOR ET CIVILISATION

